مشكلة الصراع بين

الفلسفة والدين

من الغزالي وابن رشد إلى الطوسي والخواجه زاده

تأليف

الدكتور رضا سعادة

دار الفكر اللبناني

بيروت

دار الفكر اللبناني

للطباعة والنشر

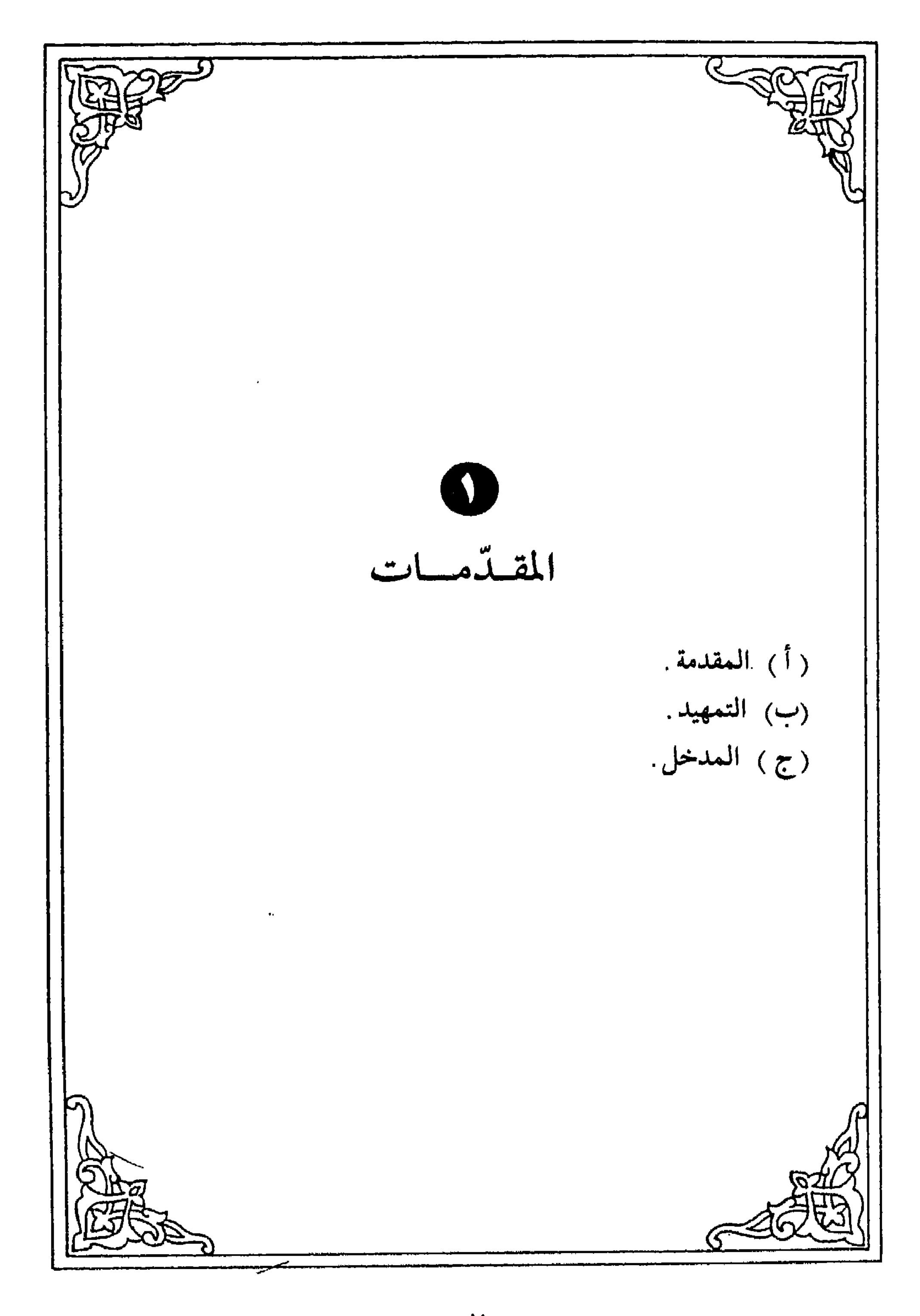
كورنيش المزرعة - تجاه غلوب بنك
هاتف: ٢١١٥٧٨-٨٦٣٢٩٣
ص.ب: ٦٦٩٩ أو ١٤/٥٤٩٠
تلكس: DAFKLB 23648 LE - بيروت - لبنان

الطبعة الأولى ١٩٩٠

المحتويات

لائحة الرموز الواردة في الهوامش

ج	:	جزء.
د. ت.	:	دون تاريخ.
را	:	راجع.
ص	:	صفحة.
ق	:	ورقة.
قا	:	قابل، قارن.
لا	:	لاحظ.
م. ن.	:	المرجع نفسه.
م. ع.	:	المرجع عينه.



١
المقدّمات

(أ) المقدمة.

(ب) التمهيد.

(ج) المدخل.

(أ)

المقـدِّمـة

الصراع بين الفلسفة والدِّين ليس عاماً أو مطلقاً؛ فلا الفلسفـات كلها رافضـة أو ملحدة، ولا الدين اتخذ من الفلسفات كلها موقفاً سلبياً. ولقد كان يشتـد الصراع بينهمـا أحيانـاً لدرجـة إلغـاء بعضهمـا البعض، فقـامت فلسفـات مـاديـة أو ملحـدة لا تعتـرف بالـدين ولا بالإلٓهيـات؛ كما ظهـر متديِّنـون وفرقٌ دينيـة كفَّرت الفـلاسفة والعلماء، فلاحقتهم وأصدرت بحقهم أحكاماً بالموت.

إلاَّ أنه، وفي أحيان أخرى كثيرة، تكاملت الفلسفة مـع الدين، وتكـامل معـه العلم أيضاً، فكانت هناك فلسفات مؤمنة، جهدت في تركيز المعطيات الـدينية على أسس العقل وقواعد المنطق، دفاعاً عن العقيدة وحفظاً للتعاليم. كما ارتفع بالمقابل صوت المتدينين أيضاً، عالياً، بالقول، أن لا دين لمن لا عقل له.

وليس من الضرورة في شيء، أن يتناقض الدين مع العلم بسبب تنـاقضه مـع الفلسفة؛ ولا أن يتناقض مع الفلسفة في حال كونه متناقضاً مع الحتمية العلمية. بذلك نستنتج، أن تناقض الدين مع العلم، ليس عاماً أيضاً، ولا مطلقاً.

إن أبرز أوجه تناقض الدين مـع العلم، تظهـر في عدم إقـرار الدين بـالحتمية العلميـة، لأن من شأن ذلـك الإقرار، نفي القـدرة والإرادة وحريـة الله المطلقـة في الأفعال. فالحتمية العلمية تقضي باستحالة تحوُّل العصا إلى ثعبان، وبـاستحالـة أن يوضع إنسان في النار فلا يحترق؛ لكن ذلك جائزٌ في حكم الأديان، والله قادر على فعل كل شيء، وإلاَّ انتفت المعجزات وبطلت والخوارق.

وفي حين شـدَّد البعض على الطلاق التـام بين العلم والدين[1]، رأى البعض الآخر، أن اختلاف المجال العلمي عن مجال الإلّهيات في الدين، لا يستـدعي أي تنـاقض بينهمـا، إلاَّ بمقـدار مـا تنحـرف العلوم عن المسـار الأخـلاقي الـذي تقـره الأديان. لا بــل يمكن للعلم أن يتكامل مع الدين، عندما يكون في خدمـة الإنسان ولرفع مستوى البشرية.

نذكِّر هنا، أن الكاتب الفرنسي موريس بـوكاي، قـد ذهب بعيداً، ولأكثـر من عمليـة تـوفيقٍ بين العلم والـدين، فـرأى في القــرآن تلميحـاتٍ علميــة في جميـع المجالات، لا سيما في علوم الفلك والطبيعة وجسم الإنسان[2].

وإذا كان اختلاف المجال بين الدين والعلم، عاملاً مسـاعداً لعـدم الاختلاف في التبنّي، أو التكامل؛ فإن وحدة المجال تقريباً بين الدين والفلسفة، كانت مـدعاةً لسوء التفاهم بينهما في أغلب الأحيان.

إن التعاليم السماوية، والدينية، تحكي قصة الخلق، وتـرسم علاقـة الإنسان بـربه، وبـأخيه الإنسـان، وعلاقتـه بالـطبيعة. بـاختصار، إن موضوعاتها الإلّهيات، والـطبيعيـات والأخـلاق؛ وهـذه هي نفسهـا مـوضـوعـات المجــال الفلسفي. لكن الاختـلاف بينهما هـو اختلاف منهجي. ففي حين يتمثـل في التعاليم الـدينية الأمـر الإلّهي، والطاعة تقوم فيها على الإيمان، قبل التعليل العقلي، الذي لا يُستبعد عند الضرورة؛ فإن الفلسفة تعتمد العقل طريقاً لبلوغ الحقيقة.

وفي محـاولات التقريب بين الفلسفـة والدين، قيـل: إن الفلسفـة تصـل عن طريق العقل، إلى الحقائق نفسها التي يقولها الدين عن طريق الوحي..

طبعاً، هذا شأن الفلسفات المؤمنة، التي تقرُّ بوجود الخالق، وبصدور العـالم عنه، وارتباط مصير هذا العالم به. وإن اختلفت هذه الفلسفات عموماً، مـع الأديان عموماً، في هيكلية وتفاصيل علاقة الخالق بالمخلوقات؛ فإن هذا الاختـلاف، ليس

(١) كما يبيِّن ذلك الدكتور صادق جلال العظم، في كتابه «نقد الفكر الديني».

(٢) راجع: موريس بوكاي، في كتابه: التوراة والإنجيل والقرآن والعلم الحديث.

بأشدّ من اختلاف الأديان، فيما بين بعضها البعض، في تعاليمها وفرائضها، وإن أجمعت كلها على التوحيد، وعلى مصير الإنسان.

إن فلاسفةً كبار عبر التاريخ، أمثال أفلاطون، وديكارت، وكانط، وهيغل، قد جَهِدوا في إقامة الدلائل والبراهين العقلية على وجود الله. والمتدينون أنفسهم، خاصة المبشرون منهم، يجهدون أنفسهم خلال مسعى التبشير والهداية، في إقامة الدليل المقنع على وجود الخالق ورعايته للبشر؛ حتى أن فِرقاً وجماعاتٍ قد اشتغلت بشكل دؤوب في التعليل العقلي لقضايا الإيمان، وفي إرساء التعاليم الدينية على أسس العقل وقواعد المنطق.

في الجانب الآخر، نرى فلسفاتٍ ملحدة قد نشأت، تنفي وجود الخالق ولا تعترف بالأديان، فقال بعضهم إن الدين أفيون الشعوب، وأعلن زرادشت (على لسان نيتشيه) موت الرب، وجَهِد بعض الوجوديين، وعلى رأسهم جان بول سارتر، في إقامة الدليل على عدم وجود الله!

نكتفي بهذا القدر من التلميحات العامة إلى مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين، فإن موضوع كتابنا لا يتناول كل هذه الأمور، ومن مختلف الجوانب. فقد اكتفينا فيه بجانبٍ من الصراع قام بين الفلاسفة العرب المسلمين من جهة، وبين المليين من أهل السنَّة من جهة أخرى، حيث وفَّينا الموضوع حقه بحثاً وتفصيلاً في جميع المسائل والقضايا موضوع الخلاف.

يبقى علينا أن نحدد، أن محور الصراع الفلسفي ــ الديني، على صعيد الفكر العربي الإسلامي، كان كتاب «تهافت الفلاسفة» لأبي حامد الغزالي، والذي ردَّ عليه ابن رشد في كتابه «تهافت التهافت». فما هي موضوعات كتب «التهافت»، وما هي آفاق ذلك الصراع؟



(ب)

التمهيد

قبل الخوض في أي بحث حول كتاب «تهافت الفلاسفة»، الذي يجسّد مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين، يجدر التذكير، أنه بالإضافة إلى كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي، و«تهافت التهافت» لابن رشد، قد كتب في موضوع التهافت محققون آخرون.

فقد ذكر آغا بزرك في «الذريعة»، كتاب «تهافت الفلاسفة» للشيخ الإمام قطب الدين أبي الحسين، سعيد بن هبة الله بن الحسن الراوندي المتوفى سنة ٥٧٣هـ / ١١٧٧م. كما ذكر «تهافت الفلاسفة» للمحقق خواجه نصير الدين الطوسي المتوفى ٦٧٣هـ / ١٢٧٤م، وقال إنه تعرض فيه للرد على الغزالي، ويُعَبَّر عنه بشرح تهافت الفلاسفة، وهو لم يطبع بعد[1]. وذكر أيضاً كتاب «تهافت الفلاسفة» للخواجه زاده، مصطفى بن يوسف، المتوفى ٨٩٣هـ / ١٤٧٨م.

لكنه ثبت لدينا حتى الآن، وجود كتابين باسم «تهافت الفلاسفة» بعد «تهافت» الغزالي، هما: «تهافت الفلاسفة» أو «الذخيرة في المحاكمة بين الغزالي والحكماء»، لعلاء الدين الطوسي، و«تهافت الفلاسفة» للخواجه زاده. وقد تمَّ تأليف الكتابين في الربع الأخير من القرن التاسع الهجري، بأمر من السلطان محمد بن مراد خان فاتح القسطنطينية. ومما يذكر، أن الخواجه زاده قد ألَّف كتابه

(١) بعد التدقيق في هذه المسألة، تبين عدم وجود كتاب باسم «تهافت الفلاسفة» لنصير الدين. وثبت كتاب «تهافت الفلاسفة» أو «الذخيرة» لعلاء الدين الطوسي. وحول التحقق من هذه المسألة، يمكن الرجوع إلى كتابنا الأول: الطوسي، الذخيرة، الفصل الثاني.

في أربعة أشهر، بينما فرغ الطوسي من تأليفه بعد ستة أشهر.

أما تهافت علي الطوسي، المسمى بالذخر، أو الذخيرة، فقد أتممنا تحقيقه وتحليله في كتابين[١]. وموضوعه المحاكمة بين الغزالي والفلاسفة. وهو أقرب لكونه شرحاً لتهافت الغزالي، وليس محاكمة بين الغزالي وابن رشد كما يقول بروكلمان[٢]، لأنه لم يأت فيه على ذكر ابن رشد. ويعتبر تحقيق كتاب الذخيرة ونشره، بمثابة الكشف عن شخصية جديدة من المحققين، هو علاء الدين علي الطوسي، الذي لم يتناوله أحد بدراسة من ذي قبل. كما أن مؤلفات الطوسي الأخرى[٣] لم تحقق بعد.

وأما تهافت الخواجه زاده، فوضعه كتهافت الطوسي تماماً، فهو لم يحقق بعد، وإن كان قد طبع بشكل بدائي بهامش تهافتي الغزالي وابن رشد[٤]. كما أن أحداً لم يتناول الخواجة زاده، أو تهافته، بدراسة مفصلة من قبل.

وبسبب التلازم التاريخي، والظرفي، بين شخصيتي الخواجه زاده وعلاء الدين الطوسي، اللذين عاشا معاً في ظل السلطان محمد الفاتح وألّفا تهافتيهما بأمر منه، فقد وجب أن نتناول تهافت الخواجه أيضاً بالدراسة والتحليل. وقد وضعنا شيئاً من مضمونه في النقطة الرابعة من كل فصل من فصول هذه الدراسة (التقويم)، حيث تمت مقارنته بباقي كتب التهافت. لكن ذلك لم يكن مفصلاً كما هي الحال مع الطوسي، نظراً لضيق الوقت وحجم الدراسة. وقد تمَّ

---

(١) الكتاب الأول: «تهافت الفلاسفة، أو الذخيرة في المحاكمة بين الفلاسفة والغزالي»، لعلاء الدين الطوسي. (تحقيق وتقديم الدكتور رضا سعادة)، دار الفكر اللبناني ـ بيروت ١٩٩٠.

الكتاب الثاني: «مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين». وهو موضوع هذا البحث.

(٢) را: Brockelman. G. A. L. (Brill, 1942) SII, 279

(٣) عن هذه المؤلفات را: الطوسي، الذخيرة، الفصل الأول.

(٤) طبع على نفقة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، دون تاريخ.

بقدر الوسع استخلاص زبدة أفكاره، ووضع لمحة عن سيرته في نهاية الكتاب[1]، على أمل العودة إليه مستقبلاً إذا لم يحل شيء دون ذلك.

يبقى أن نؤكد، أن هذه الدراسة قد تناولت بشكل أساسي المولى علاء الدين الطوسي، لإظهار منزلته بين أقرانه، ممن كتب في موضوع التهافت.

وهي عبارة عن محاكمة بين كتب التهافت الأربعة، التي للغزالي والطوسي والخواجه زاده وابن رشد. وذلك باعتبار الغزالي الأصل الذي تفرع عنه الطوسي والخواجه زاده. وباعتبار ابن رشد الممثل الفعلي للفكر الفلسفي الإسلامي، ذي الجذور اليونانية، والأرسطية بشكل خاص.

وبذلك عملنا على إبراز شخصية جديدة لها منزلتها في الفكر الإسلامي. إنه المولى علاء الدين علي الطوسي[2]، الذي تميَّز في تهافته، بالإضافة لقناعاته العقديَّة وتوجهه الكلامي، بأسلوبه المنطقي الدقيق وبطول باعه في الجدل والمباحثة.



(١) تقميش ما كتب عن الخواجه زاده، ص ١٦٠.

(٢) للتعريف بعلاء الدين الطوسي، تمَّ تقميش كل ما كتب عنه، ووضعه في النقطة السادسة من محتويات الكتاب. را: ص ١٥٥.

(ج)

المدخل

١ ـ الصراع بين الدين والفلسفة :

العرب في جاهليتهم لم يشتغلوا بعلوم الفلسفة، رغم ازدهارها في بلاد اليونان. ولم يظهر التفكير الفلسفي عندهم إلاَّ بعد ظهور الإسلام، فبرزت معه أهمية العقل والتفكير، ونشأ علم الكلام للدفاع عن العقيدة بعد التسليم بها. ثم توطدت أركان الفلسفة بعد ترجمة الكتب، ونقل الفكر اليوناني إلى العربية[١].

أما أهل السنَّة، فقد وقفوا من الفلسفة موقفاً سلبياً، وتمسَّكوا بظاهر النص والإجماع. بيما ظهرت فرق أخرى تتمسك بالعقل وتحتكم إليه. واحتدم الصراع بين نزعتين، الدينيَّة والعقليَّة، تتمثَّل الأولى بالأشاعرة، والثانية بالمعتزلة والفلاسفة المسلمين، إلى أن بلغ ذروته مع الغزالي وابن رشد، في المشادَّة الفكريَّة بينهما في كتابي «تهافت الفلاسفة» و«تهافت التهافت».

هذه المشادَّة لم تكن الحلقة الأخيرة في الصراع الدائر بين الفلسفة والدين[٢]، مع كونها الحلقة الكبرى. فلقد تبعها حلقات كثيرة أخرى تمثَّلت في

---

(١) را: ١ ـ Henri corbin. Histoire De La philosophie Islamique (Gallimard, Paris, 1964, P 30.

٢ ـ ل. غرديه، وج. قنواتي: فلسفة الفكر الديني، تعريب الأب الدكتور فريد جبر والشيخ الدكتور صبحي الصالح (بيروت، ١٩٦٧) ص ٦٤، ٧٥.

(٢) يقول ماجد فخري في تصديره لكتاب «تهافت الفلاسفة»، إن هذه المشادة كانت الحلقة الأخيرة في الصراع. را: الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق الأب بويج (المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٢)، ص ٨.

الشروحات والهوامش والردود التي تناولت بشكل جزئي موضوعات «التهافت»، والتي توجد في كتب كثير من المحققين والشرّاح المتأخرين، أمثال فخر الدين الرازي، ونصير الدين الطوسي، وصاحب «المحاكمات»، وجلال الدين الدواني، والسيد الشريف وغيرَهم[1].

وفي نهاية القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي)، كتب كل من الخواجه زاده[2] (ت ٨٩٣هـ / ١٤٨٧م) والمولى علاء الدين الطوسي «تهافتاً». وذلك بأمر من السلطان محمد بن مراد خان[3] (ت ١٤٨١م) فاتح القسطنطينية.

هذان «التهافتان» لا يختلفان كثيراً عن «تهافت» الغزالي. فصاحباهما ينتميان جهاراً إلى طائفة المتكلمين، الذين يصفهم الخواجه زاده في مقدمة «تهافته» بـ «عظماء الملّة وعلماء الأمة»[4]. إذ تعرضوا لكل ما زلّت فيه أقدام الفلاسفة، مما خالف الشرع أو لم يخالفه. وقد أشاد بالغزالي خاصة، الذي من بينهم «ابتدع طريقة غراء، واخترع رسالة عذراء، في إبطال أقاويل الحكماء»[5]. ثم بيّن غرضه من تأليف كتابه، فقال: «فنريد أن نحكي في هذه الرسالة من قواعدهم[6] الطبيعيّة والإلّهية، ما أورده الإمام حجة الإسلام. . . ثم نبطلها إرغاماً للمتفلسفة المبطلين، وإعظاماً لأهل الحق واليقين، وانتقاماً من الذين أجرموا، وكان حقاً علينا نصر المؤمنين»[7].

---

(١) عن هؤلاء، را: الطوسي، الذخيرة، فهرس الأعلام والفرق.

(٢) مصلح الدين مصطفى بن يوسف البروسوي. را: تقميش ما كتب عن الخواجه زاده، ص ١٦٠.

(٣) أبو الفتح محمد بن مراد. عنه را: الطوسي، الذخيرة، فهرس الأعلام والفرق.

(٤) الخواجه زاده، تهافت الفلاسفة (بهامش تهافت الغزالي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، د. ت.)، المقدمة، ص ٣.

(٥) المرجع نفسه، ص ٤.

(٦) قواعد الفلاسفة.

(٧) م. ن. ص ٧.

أمـا المولى عـلاء الـدين الـطوسي، فـإنـه لم يبلغ هـذا الحـد من التعصُّب، صحيح أنه أشـاد بالغـزالي، «الإمام الهمّـام، قدوة الأئمـة العظام، مـرشد طـوائف الأنام»[١]، وصحيح أنه لم يخرج من حيرته وتردّده إلاَّ بعدما أُمِرَ «بلسـان الإلهام»[٢] أن يتبع النص القاطع، وأن الدلائل والمطالب النقلية لأرباب الملَّة لا مجـال للقدح فيها والخروج عنها، لأنها «شدّد أركانها، وشيدّ بنيانها، بقواطع المعجزات وسواطع البيِّنات»[٣]، لكنه شرط على نفسه أن لا يثبت في كتابه إلاَّ ما ثبت عنده «بالقطع أنه الحق والصواب»، وأن لا يميل عن جادة الإنصاف، ولا يجيب «داعي التعصُّب» إن دعاه «إلى الجور والاعتساف»[٤].

وفي معرض حديثه عن الفلاسفـة يصفهم بالأذكيـاء الأجلاّء، الـذين أوتوا من عند العزيز الحكيم فضل ذكـاء وفطنـة». وقد أنصف منهم من قـال إنه لا سبيـل في الإلّهيـات إلى اليقين، و«نقل هـذا عن فاضلهم أرسـطو». أمـا من حسن ظنـه بهم حتى برَّأهم عن كل زلل، فهذا «إفراط لا يليق بشأنهم، بـل بشأن الأنبيـاء. . . وهـم وإن كانوا أذكياء أجلاء، فمن غيرهم أيضاً رجال»[٥].

هـذا موقف للطوسي من الفـلاسفة معتـدل نسبياً، ولا زيـف فيـه، على الأقل نسبة إلى الخواجه زاده، الذي انتقد الغزالي فعـلاً في مواضـع كثيرة من كتـابه، في حين أنـه ذكر في مقـدمته أنـه سيشير فقط إلى مـا وقع منـه من سهو القلم: «وذلـك والعياذ بالله ليس ازدراء به بإبراز هفواته، وإني معترف بأني مغترف من فضـالته. . . ومقتف بآثاره. . . وما أحمل ذلك إلاَّ على الغلط من الناسخ لا الراسخ. . .»[٦].

---

(١) الطوسي الذخيرة، ق (٢ ــ ب).
(٢) المرجع نفسه، ق (٣ ــ أ).
(٣) م. ن، المقدمة ق (٣ ــ ب).
(٤) الورقة نفسها.
(٥) م. ن.، المقدمة، ق (٥ ــ أ).
(٦) الخواجه زاده، تهافت الفلاسفة، المقدمة.

٢ ـ الأمر بتأليف الكتابين:

عاش علاء الدين الطوسي والخواجه زاده في كنف السلطان مراد خان، ثم ابنه السلطان محمد بن مراد، في ظل ظروف سياسية واجتماعية واحدة. وعهد إليهما بالتدريس في مدارس القسطنطينية، فبلغا مكانة رفيعة، حتى أن السلطان نفسه كان يحضر مجلسيهما ويدرس عندهما. وقد أمرهما السلطان محمد بن مراد أن ينظرا في «تهافت» الغزالي، ويؤلف كل واحد رسالة على مثاله. فشرع كل منهما بتأليف «تهافته» إثر حيرة وضياع.

قال الخواجه زاده: «ثم إني أمرت من جناب من تجب طاعته... بأن أملي كتاباً» على مثالها[1]، وأنسج ديباجاً على منوالها... فبادرت مع قلة البضاعة وقصور الباع في الصناعة، وتوزع البال وتشتّت الحال، وتراكم الأشغال»[2]. وتخلَّل هذا التصريح مديح بالغ للسلطان، يقول فيه: «فالسكوت عن مَدْحِهِ مَدْحُهُ، والإقرار بالعجز عن وَصْفِهِ وَصْفُهُ»[3].

أما الطوسي فكان أشد حيرة وتردداً. وحاله هذه تعكس صعوبة الموضوع والتخوف من الخوض في الإلّهيات من جهة، كما تعكس حالة الإرهاب والتسلط الذي كان يعيش في ظله من جهة أخرى؛ شأنه في ذلك شأن جميع فقهاء السلاطين. قال في مقدمة «الذخيرة»: «إذ الأمور الإلّهية عويصات تتأبى أن تستقل بإدراكها عقول البشر.. ولما شرَّفني الله بخدمة العلماء، ويسَّر لي الاطلاع على بعض حقائق كلام الأذكياء... كان برهة من الزمان يتلجلج في صدري، ويتخالج في قلبي، أن أكتب في المسائل الإلّهية.. وكنت أبقى محروماً عن هذا المرام، إلى أن أشار إليَّ مولانا ومولى الثقلين... أن أنظر في الرسالة المسماة بتهافت الفلاسفة، التي ألفها الإمام الغزالي... وأكتب على أسلوبه... فشرعت مع وهن البنى وضعف القوى، وتوزُّع البال وتشتُّت الحال، لأسباب لا أبوح إلّا بواحد منها:

---

(١) مثال رسالة الغزالي «تهافت الفلاسفة».

(٢) الخواجه زاده، تهافت الفلاسفة.

(٣) نفس المرجع.

هو أني كنت إذ ذاك متجاوزاً منتصف العشر التي هي معترك المنايا. . . »[1].

إذن، بالإضافة إلى شيخوخته، لا يستبعد أن يكون خضوعه المرغم للسلطنة، واضطراره للتزلف للسلطان، من هذه الأسباب التي لا يبوح بها. لقد قال في مديحه: «سلطان سلاطين العالم. . . خليفة الرَّحمن، صاحب الزمان. . . أيَّد الله تعالى لواء خلافته معقوداً بالسعود، وربط أطناب خيام سلطنته بأوتاد الخلود. . . ومثل هذا الدعاء عند الملك المعبود غير مردود»[2]. أما الخواجه زاده فقد مدح ولم يتذمَّر، ولربما كان أقرب إلى السلطان من الطوسي، وأكثر حظوة منه برضاه. ولا يبعد أن يكون قد حصل بين الخواجه والطوسي تنافس في حقلي العلم والسياسة، فاعتزل الأخير السياسة[3]، وترك المناصب التي تزيد من ارتهانه للسلطان.

وهذا ما يفسر ترك الطوسي لبلاد الروم، وعودته إلى تبريز في بلاد العجم، بعد الفراغ من تأليف كتاب «الذخيرة»، إذ فضلوا كتاب الخواجه زاده على كتابه، فزاد السلطان في عطاء الخواجه وميَّزه. لكن من يقرأ الكتابين لا يجد مبرراً لتفضيل الخواجه زاده، هذا إذا لم يلزم العكس.

٣ ـ مقارنة شكلية مع الغزالي:

الموضوعات نفسها التي طرحها الغزالي في «تهافت الفلاسفة»، بحثها الطوسي والخواجه زاده في «تهافتيهما»، إنما بزيادة تفصيل أحياناً، واختلاف في الطريقة أحياناً أخرى، إضافة للاستشهادات بأعمال المحققين ممن جاء بعد الغزالي.

قسم الخواجه زاده كتابه إلى اثنين وعشرين فصلاً، بالإضافة لمقدمة بدايتها: توجهنا إلى جنابك، وقصدنا نحو بابك يا واجب الوجود. . . »[4]؛ وخاتمة تابعة

---

(١) الطوسي، الذخيرة، ق (٣ ـ أ).
(٢) الطوسي، الذخيرة، ق (٢ ـ ب).
(٣) م. ن. الفصل الأول.
(٤) الخواجه زاده، تهافت الفلاسفة.

للفصل الثاني والعشرين، هي دعاء إلى الله وتضرع، دون أي إشارة لتكفير الفلاسفة، أو لتصنيف مفاهيمهم بين الحق والباطل كما فعل الطوسي. فالخواجه زاده قد زاد فصلين على المسائل العشرين التي أوردها الغزالي، هما: الفصل الأول «في إبطال قولهم المبدأ الأول موجب بالذات»[1] لا فاعل مختار، والفصل الثاني «في إبطال قولهم الواحد الحقيقي لا يكون فاعلاً وقابلاً لشيء واحد»[2]. وبدلاً من المسألة الثالثة في بيان تلبيس الفلاسفة في أن الله صانع العالم، أورد الخواجه زاده فصلاً «في إبطال قولهم الواحد الحقيقي لا يصدر عنه إلاّ الواحد»[3]. وليس في مضمون هذه الفصول شيء جديد، بل كل ما فيها وارد عند الغزالي في سياق المسائل الأخرى. ولن يرد في التحليل دراسة موسعة أو معمَّقة لـ «تهافت» الخواجه زاده، إنما سيتم الاطلاع على أهم آرائه في معرض تقويم الطوسي والمقارنة معه.

وسمّى الطوسي «تهافته» بـ «الذخر»، وقسمه إلى عشرين مبحثاً كالغزالي. قال بعد أن فرغ من تأليفه: «فسموت به فخراً وسمَّيته ذخراً، ورتَّب مقصوده كالأصل على عشرين مبحثاً، مورداً فيها المسائل الموردة ثمَّة[4]، من تغيير في أصولها إلاّ يسيراً. لكن جعلت بين سوق الكلام في الإثبات والرد، هنا وثمة، بوناً بعيداً وفرقاً كثيراً»[5]. فيكون بذلك قد وصف طريقته في البحث أيضاً.

وثمة اختلاف عن الغزالي لم يذكره الطوسي في مقدمته، إنه المبحث العاشر، «الكلام في حقيقة العلم»[6]، الذي أورده بدل المسألة العاشرة من تهافت الغزالي، «في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن للعالم صانعاً وعلة»[7]. وقد برَّر

---

(١) الخواجه زاده، تهافت الفلاسفة، ص ٨.

(٢) م. ن. ج ٢، ص ٢.

(٣) م. ن. ص ٥٤.

(٤) في «تهافت» الغزالي.

(٥) الطوسي، الذخيرة، ق (٣ ــ ب).

(٦) الطوسي، الذخيرة، ق (٦٧ ــ ب).

(٧) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١٥٤.

الطوسي هذا الاستبدال، بعدم وجود فرق كثير بين مسألتي «إن للعالم صانعاً» و «الاستدلال على وجود الصانع». ولمّا كانت إحدى المسألتين «مغنية عن الأخرى»، فقد ترك هذه المسألة وأورد بدلها «ما هو أساس للمباحث الآتية، وهو بيان حقيقة العلم»[1].

ولعل أهم مسألة يجب التوقف عندها، هي تجاهل علاء الدين الطوسي والخواجه زاده لابن رشد. فإنهما لم يذكرا اسمه، ولا أشارا «لتهافته» من قريب أو بعيد. ولا يعقل أن لا يكونا على معرفة به، فيبقى هناك احتمالان: إما أن كتبه بقيت ممنوعة من التداول فلم تصلهما، بعد ردة الفعل الدينيَّة ضد الفلسفة[2]، أو أنهما رغم الاطلاع عليه تجاهلاه، أو كانا ملزمين بذلك بسبب ردة الفعل نفسها. وإن لم يعرفاه فذلك أسوأ الاحتمالات. وسيتم خلال المقارنة والتقويم، البحث عن نقاط التلاقي مع ابن رشد، والإشارة إليها أذا وجدت.

٤ ــ منهجية التحليل:

تبيَّن فيما سبق، أن السلطان قد أمر بالنظر في رسالة الغزالي، والكتابة على منوالها. وفي هذا الأمر إلزام لم يتجاوزه أي من المؤلفين، فتقيَّدا بمنهجية الغزالي إلى حد بعيد.

يقول الطوسي في مقدمة الذخيرة: «فوافقت طريقة الإمام المرشد في الأصل، لكن لا بطريق التقليد، بل بمقتضى التحقيق البحت، أو بما هو شريطة المناظرة والبحث. فإن التقليد في أمثال هذا من نزالة الجدّ وسفالة البخت»[3].

---

(١) الطوسي، الذخيرة، ق (٦٨ ــ أ).

(٢) عن هذه الردة، را: ١ ــ عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب (القاهرة، ١٩٤٩)، ص ٣٠٥.
٢ ــ جميل صليبا، الدراسات الفلسفية، ج ١ (دمشق، ١٩٦٤)، ص ١٩٧.

(٣) الطوسي، الذخيرة، ق (٣ ــ أ).

لذلك وجب اعتبار الغزالي أساساً. وتمَّ انطلاقاً من ذلك:

١ ــ اختصار أدلَّة الغزالي التي أوردها عن الفلاسفة في كتاب «تهافت الفلاسفة»، وتلخيص اعتراضاته عليهم، ووضع ذلك في مطلع الفصل تسهيلاً للمقارنة.

٢ ــ تلخيص حجج الطوسي واعتراضاته، تلخيصاً بمثابة الشرح والإيضاح، وإدراجها تحت أدلة الغزالي ليسهل التمييز بينهما.

٣ ــ تقويم حجج الطوسي وتحقيقاته بالمقارنة مع الخواجه زاده، عند الحاجة وتبعاً للأهمية، وبالاستناد إلى ردود ابن رشد على الغزالي في كتاب «تهافت التهافت»، وذلك باعتبار ابن رشد أفضل من شرح أرسطو، وفهمه بشكل موضوعي بين الفلاسفة المسلمين[١].

أما موضوعات البحث فهي بشكل رئيسي القضايا الثلاث الكبرى التي كفَّر الغزالي فيها الفلاسفة: قدم العالم، ومعرفة الله للجزئيات المتغيرة، والمعاد. ولن تهمل القضايا الأخرى، إنما ستبحث تبعاً لأهميتها دون تكرار وتفصيل، كمسألتي الصفات والسببيَّة.

* * *

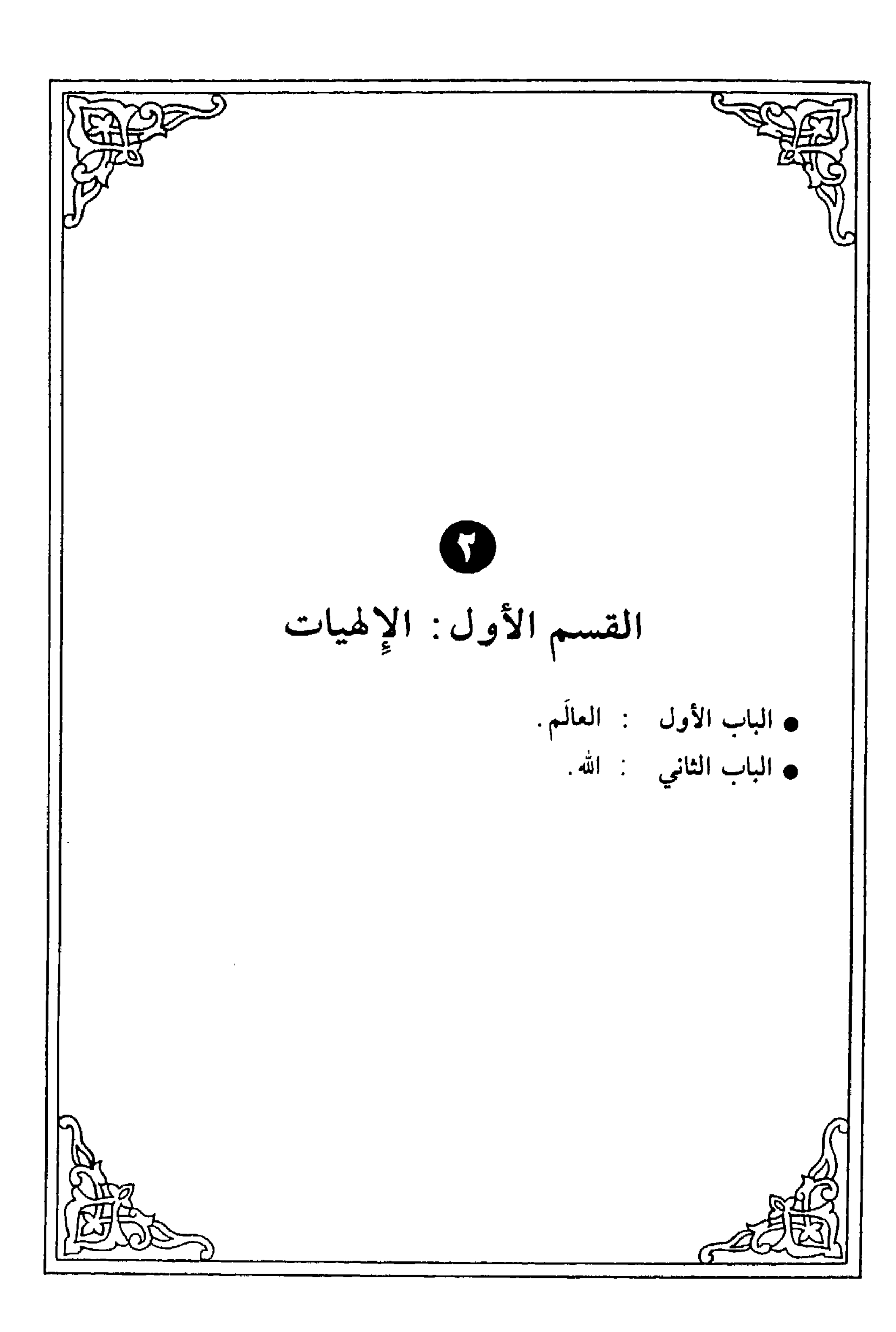
(١) حول أهمية ابن رشد كشارح لأرسطو، را:

١ ــ Corbin (Henri), Histoire De La philosophie Islamique (gallimard, Paris 1964), P 335, 339.

٢ ــ ماجد فخري، ابن رشد فيلسوف قرطبة (المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٠)، ص ١٧.

٣ ــ بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية (بيروت، ١٩٦٥)، ص ٣٢٨.

٤ ــ ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين (القاهرة، ١٩٥٨)، ص ١.



❷

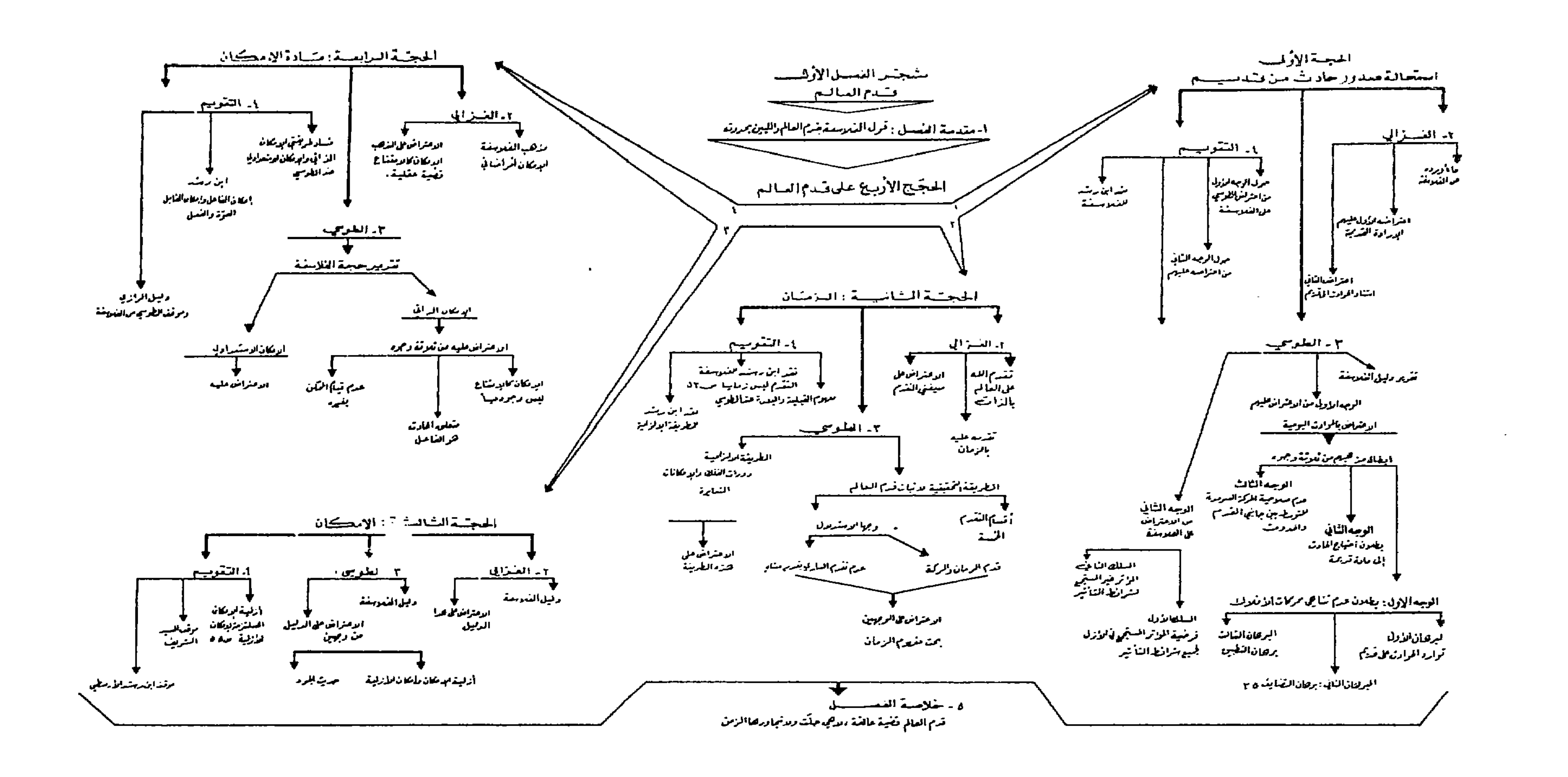
القسم الأول: الإلهيات

- الباب الأول : العالَم.
- الباب الثاني : الله.

الباب الأول

العالَم

- الفصل الأول : قدم العالم.
- الفصل الثاني : أبدية العالم.
- الفصل الثالث : صدور العالم.


مشجر الفصل الأول
قدم العالم
١- مقدمة الفصل : قول الفلاسفة بقدم العالم والقائلين بحدوثه
الحجج الأربع على قدم العالم
الحجة الأولى
استحالة صدور حادث من قديم
١- التقويم
٢- الغزالي
٣- الطوسي
تقرير دليل الفلاسفة
الوجه الثاني
الوجه الثالث
الوجه الأول
البرهان الأول
البرهان الثاني
البرهان الثالث
برهان التطبيق
الحجة الثانية : الزمان
١- التقويم
٢- الغزالي
٣- الطوسي
الطريقة التحقيقية في إثبات قدم العالم
أقسام التقدم
قدم الزمان والحركة
بحث مفهوم الزمان
الحجة الثالثة : الإمكان
١- التقويم
٢- الغزالي
٣- الطوسي
دليل الفلاسفة
الحجة الرابعة : مادة الإمكان
١- التقويم
٢- الغزالي
٣- الطوسي
تقرير حجة الفلاسفة
الإمكان الذاتي
الإمكان الاستعدادي
الاعتراض عليه
موقف ابن رشد الأرسطي
حدوث العالم
٥- خلاصة الفصل

الفصل الأول
قـدم الـعـالَم

١ ــ مقـدمـة :

ذكر الغزالي للفلاسفة أربعـة أدلَّة على قـدم العالم، واعتبـرها من أهم أدلَّتهم التي لو ذكرت لسوَّدت أوراقاً. وقد حذف من هذه الأدلة «مـا يجري مجـرى التحكُّم أو التخيُّل»، واقتصر «على ما له وقع في النفس»[١].

وقـال الـطوسي: إنَّ الـذي ثبت عن الفـلاسفـة، «وتقـرَّر حكمهم بـه، قـدم العالم»[٢]. وقد ذكر تقريبـاً الأدلة نفسهـا الواردة عنـد الغزالي، ثم ردَّ عليهـا وفصَّل الكـلام فيها، «لغـايـة تمييـز الحق عن البـاطـل في ذلـك»[٣]. وسمّـاهـا «الحجـج الأربع».

والطوسي شأنه شأن الغزالي، وغيره من المليين وأهـل السُّنَّة، يقـول بحدوث العالم لا بقدمه، أي بوجوده بعد عدمه. وتصريحه بذلك سبق استدلاله عليه، حيث قـال في بدايـة كتاب «الـذخيرة»: «سبحـانك اللهم يـا متفرداً بـالأزلية والقـدم، ويا مفيض الكون على العالم من بعد اتسامه بسمة العدم...»[٤].

---

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٤٨.

(٢) الطوسي، الذخيرة، ق (٦ ــ ب). أما أفلاطون، فقـال بأزليـة العالـم وبـالإحداث الذاتي لا الزماني.
را: Platon, timée (par E. Chambry, Paris 1969) P 417.

(٣) الطوسي، الذخيرة، ق (٦ ــ ب).

(٤) نفسه، ق (١ ــ ب).

أما تفصيل كلامه في الرد على حجج الفلاسفة الأربع، فقد جاء مختلفاً فعلاً عن الغزالي. فمن حيث الشكل، لم يورد البراهين نفسها، ولا الأمثلة نفسها، وكان أكثر تفصيلاً. ومن حيث الموقف من الفلاسفة لم يكن هدفه هدم مذهبهم كما صرَّح بذلك الغزالي[1]، بل شرط على نفسه عدم التحيُّز حيث قال:

«وشرطت على نفسي... أن لا أثبت في هذا الكتاب، إلاَّ ما ثبت عندي بالقطع أنه الحق والصواب... وأن لا أجيب داعي التعصُّب إن دعاني إلى الجور والاعتساف، وأن لا أميل بشيء من المقتضيات عن جادة الإنصاف»[2].

أما مقدار التزامه بهذا الشرط، فهو رهن بما سيكشفه التحليل، أثناء عرض الحجج الأربع، ودراستها كل حجة على حدة:

* * *

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٨٠.

(٢) الطوسي، الذخيرة، المقدمة ق (٣ ــ ب).

الحجة الأولى
أو
الدليل الأول على قدم العالم :
استحالة صدور حادث من قديم

٢ ـ الغـزالـي[١] :

قالت الفلاسفة باستحالة صدور حادث من قديم. لأنه لو فرض القديم، الذي هو الباري تعالى، ولم يصدر عنه العالم مثلاً، لكان ذلك لعدم وجود مرجِّح يُرجِّح وجوده، لأن وجوده ممكن إمكاناً صرفاً. فإن حدث العالم بعد ذلك حصل السؤال: لماذا تجدَّد المرجح؟ ومن الذي أحدثه؟ ولِمَ حدث الآن وليس من قبل؟ هل لعجز القديم عن إحداثه قبل حدوثه؟ أم لتجدُّد غرض؟ أم لوجود آلة كانت مفقودة؟ أم لأنه لم يكن مريداً لوجوده ثم حدثت الإرادة، فافتقرت إلى إرادة أخرى؟ وهكذا يتسلسل إلى غير النهاية. فصدور الحادث من القديم من غير تغيّر فيه محال. وتقدير تغيّر حال القديم محال. فثبت قدم العالم لا محالة.

والاعتراض على هذا الدليل من وجهين:

● **الأول**: إن حدوث العالم في الوقت الذي حدث فيه حصل بإرادة قديمة، من شأنها تمييز الشيء عن مثله. وقدم العالم مرفوض، لأن قدمه يؤدي لإثبات دورات لا متناهية للفلك، مع أن لهذه الدورات سدساً وربعاً وثلثاً[٢].

● **الثاني**: لا بد من تجويز صدور حادث من قديم، لأن في العالم حوادث لا يمكن إنكارها. فإن استندت هذه الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية يستغني

---

(١) را: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٤٨ ــ ٦٥. والاقتصاد في الاعتقاد، ص ٨٦.

(٢) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد (دار الأمانة، بيرت، ١٩٦٩) ص ٩٠.

عن الصانع، وهو محال. فوجب استناد الحوادث إلى طرف ينتهى إليه تسلسلها، وهو القديم.

وقد رفض الغزالي صدور الحادث عن القديم بواسطة الحركة الدوريَّة، الثابتة المتجددة، التي هي أول الحوادث.

٣ ــ الطوسي[١]:

الحجة الأولى هي أقوى الحجج. وتلخَّص بأن العالم ممكن موجود بالاتفاق. وكل ممكنٍ فله مؤثر، ومؤثر العالم قديم لاستحالة التسلسل. وهذا المؤثر القديم لا يخلو:

ــ إما أن يستجمع في الأزل جميع ما يتوقف عليه تأثيره فيه، فيلزم تأثيره فيه في الأزل، وإلا لزم تخلف المعلول عن علته التامة. فيكون العالم قديماً.

ــ وإما أن لا يكون مستجمعاً في الأزل جميع ما يتوقف عليه تأثيره فيه، فيتوقف تأثيره على شرطٍ حادث.

وهذا الشرط الحادث محتاج إلى مؤثر قديم. فإن كان مؤثره مستجمعاً في الأزل جميع ما يتوقف عليه تأثيره فيه لزم قدم الحادث وهو محال. وإن لم يستجمع ذلك في الأزل، حصل التسلسل المحال أيضاً.

فبقي أن يكون مؤثر العالم مستجمعاً في الأزل جميع شرائط التأثير فيه، وإن كان ذلك خلاف المفروض، ولكنه يستلزم المطلوب، أي قدم العالم.

والحاصل، أن القديم إما أن لا يكون له أثر.

أو يكون أثره قديماً.

وحين كان العالم أثر القديم، لزم أن يكون العالم قديماً.

---

(١) را: الطوسي الذخيرة، ق (٦ ــ ب) ــ (١٨ ــ أ).

والاعتراض على هذه الحجة من وجهين:

١ ـــ الوجه الأول:

وهو الاعتراض بالحوادث اليومية، وكيفيَّة صدورها من القديم. فقد ذهب الفلاسفة إلى أن صدور الحادث من القديم يتم بواسطة حوادث مستندة سلسلتها إلى حركة سرمدية. بأن يكون لكل حادث مادة قديمة، ويتوارد على تلك المادة بواسطة الحركة السرمدية للفلك، استعدادات لوجود هذا الحادث. وهذه الحركة السرمدية غير متناهية من جانب المبدأ، وهي حركة ذات جهتين: جهة الاستمرار، التي منها جاز صدورها عن القديم، وجهة التجدد، التي منها صارت واسطة في صدور الحادث عن القديم. فهي حركة مستمرة[1] ومتجددة.

وقد أبطل الطوسي مذهب الفلاسفة هذا من ثلاثة وجوه:

● **الوجه الأول:** تناقض القول بورود استعدادات حادثة غير متناهية على مادة قديمة. إذ القديم ما ليس مسبوقاً بالعدم. والحادث ما هو مسبوق به. فالقديم يكون سابقاً على كل واحد مما يصدق عليه الحادث. فإذا اعتبرت حوادث غير متناهية، تواردت على القديم، فأصبح مقارناً مع بعضها، فلا يكون سابقاً على كل فرد منها، والمفروض أن يكون سابقاً على كل فرد. فالمنافاة بديهية إذن بين مقارنة القديم مع بعض الأفراد، وبين سبقه على كل فرد. فقول الفلاسفة بعدم تناهي حركات الأفلاك باطل.

وأورد في بطلان عدم تناهي حركات الأفلاك ثلاثة براهين:

* **البرهان الأول:** ما سبق ذكره، من أن توارد الحوادث المتعاقبة غير المتناهية على قديم، يعني عدم سبق القديم على كل فرد منها.

---

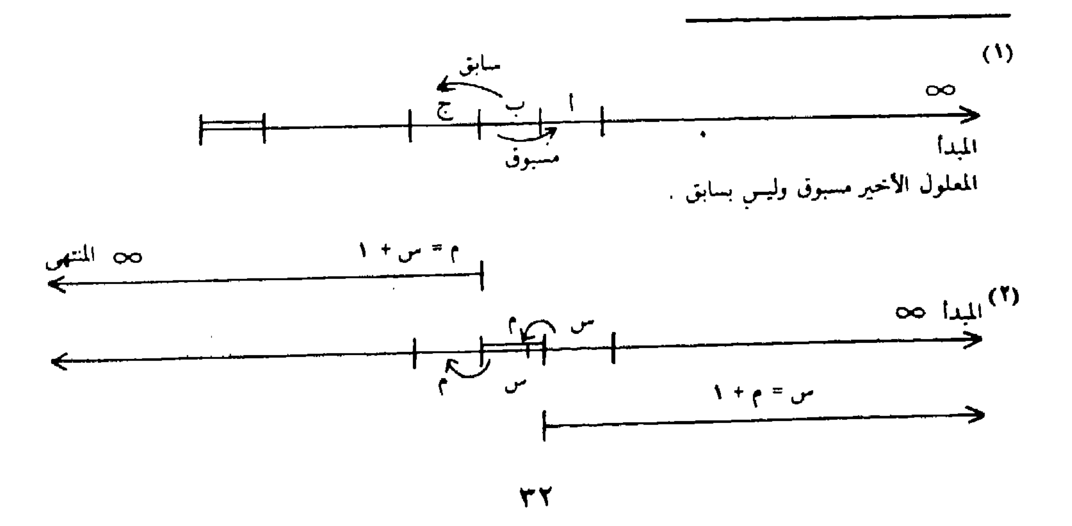
(١) ورد عند الغزالي: «ثابتة ومتجددة» بدل «مستمرة ومتجددة»، وذلك خطأ لأن الحركة لا يمكن أن تكون ثابتة.

را: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٦٤.

* **البرهان الثاني**: برهان التضايف. وهو مخصوص بإبطال عدم أمور بينها ترتّب. وتقريره ما يلي:

الترتب بين شيئين، معناه أن يكون أحدهما سابقاً، والآخر مسبوقاً. فالسابقية والمسبوقية متضايفتان. فلو ترتبت أمور إلى غير النهاية من جانب المبدأ مثلاً، لكان المعلول الأخير في السلسلة مسبوقاً فقط. والمفروض في كل جزء من السلسلة أن يكون سابقاً ومسبوقاً، يعني أن يتحقق فيه المتضايفان. وهنا تعيَّنت مسبوقية المعلول الأخير دون مضايفها(1).

ولو اعترض بأن ذلك يتم إذا كانت السلسلة منقطعة من جانب المنتهى، يجاب بأنه يتم أيضاً في السلسلة غير المنقطعة من الطرفين. إذ أي جزء يفرض من أجزائها، فالسابقية والمسبوقية فيه ليستا متضايفتين. لأنه يجب أن يكون فيما قبله، عدد السابقيات أزيد بواحد من عدد المسبوقيات، ليكون ذلك الواحد مضايفاً للمسبوقية التي فيه. كذلك يجب أن يكون فيما بعده، عدد المسبوقيات أزيد بواحد من عدد السابقيات، ليكون ذلك الواحد مضايفاً للسابقية التي فيه. لكن ذلك إنما يكون بانتهاء السلسلة من الجانبين(2). وبطلان مدعى الفلاسفة يكون باستلزامه لضرورتين متنافيتين، هما أن عدد السابقيات والمسبوقيات متساوٍ في السلسلة فيما قبل الجزء المأخوذ، وهو يبقى متساوياً أيضاً مع المسبوقية التي في الجزء المأخوذ.



البرهان الثالث: برهان التطبيق. وهو أعم من برهان التضايف، لدلالته على بطلان وجود أمور غير متناهية مطلقاً.

تقرير البرهان، أنه لو تحققت أمور غير متناهية، نفرض من واحد منها إلى غير النهاية جملة[1]. ومما قبله بمتناه إلى غير النهاية جملة أخرى إن كان عدم التناهي في جانب المبدأ. أو مما بعده إلى غير النهاية جملة أخرى إن كان عدم التناهي في جانب المنتهى[2]. ثم نطبق الجملتين، بأن نجعل مبدأيهما المفروضين متوازيين[3]. فينتج عن هذا التطبيق أحد احتمالين:

ــ إما أن يقع بإزاء كل جزء من الناقصة جزء من الزائدة، فتكون الناقصة في الأجزاء مساوية للزائدة فيها. وامتناعه بيِّن.

ــ وإما أن يكون في الزائدة، التي مبدؤها منطبق على مبدأ الناقصة، جزء ليس في الناقصة، فتنقطع الناقصة من الجانب الذي فرضت فيه غير متناهية. والزائدة حينئذٍ تزيد على الناقصة بمتناه، هو مقدار ما بين مبدأيهما. والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه أيضاً، فيلزم من ذلك تناهي الزائدة في الجانب الذي فرضت غير متناهية فيه. وفي هذا بطلان لفرضيّة عدم التناهي.

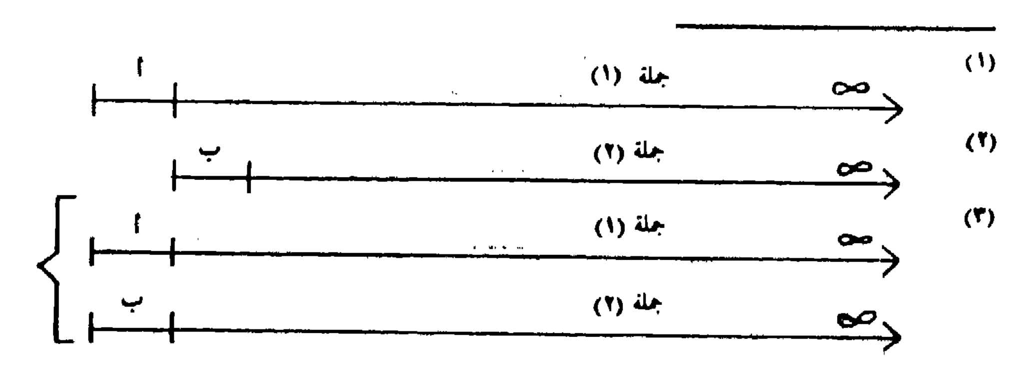
* * *

أما نقض برهان التطبيق كما أورده الطوسي، فيتم بوجهين: إجمالي وتفصيلي.

ــ النقض الإجمالي يكون بمراتب الأعداد، التي هي غير متناهية، مع جريان مقدمات البرهان بأسرها فيها.

---

(١) (٢) (٣)



ـ والنقض التفصيلي يكون بعدم تسليم تأتي التطبيق في الأمور غير المجتمعة في الوجود، أو المجتمعة فيه غير المترتبة.

وقد أجاب عن الأول، أي النقض الإجمالي، بأن مراتب الأعداد غير موجودة، وإن كانت غير متناهية. لأن العدد من الأمور الاعتبارية غير الموجودة في الخارج. أما في الأمور المجتمعة في الوجود، فالأعداد لا ترتّب فيها[1]. لأن ليس بعضها جزءاً لبعض، بل هي أنواع متناهية، كالعشرة مثلاً، التي هي مركبة من آحاد، ومن صورة نوعية مخصوصة، فالحكم باستحالة وجود أمور غير متناهية، جارٍ في مراتب الأعداد أيضاً.

وأجاب عن الثاني، أي النقض التفصيلي، بأن الملازمتين الناتجتين عن التطبيق قطعيتان، ومستلزمتان لاستحالة وجود أمور غير متناهية، مترتّبة كانت أو لا، ومجتمعة في الوجود أو لا.

الوجه الثاني: الثاني من وجوه بطلان صدور حادث من قديم، بالطريق الذي ذكره الفلاسفة، هو بطلان احتياج الحادث إلى مادة قديمة سابقة عليه. لأن احتياجه إليها يستلزم أحد أمور ثلاثة:

ـ كون موجود في الخارج بلا تعيّنٍ وتشخّصٍ في ذاته.
ـ وكون أشياء كثيرة متفرقة في أقطار العالم شخصاً واحداً.
ـ أو كون الهيولى حادثة.

والأمر الثالث باطل عند الفلاسفة أنفسهم، لأن الهيولى عندهم قديمة. والثاني باطل ببديهة العقل بطلاناً لا يتصوّر أن يلتزمه عاقل. لذلك برّأهم عنه بعض الأفاضل[2].

والأول باطل ببديهة العقل أيضاً، فالعقل حكم ضرورة بأن كل موجود في

---

(١) أما أن الأعداد غير متناهية فصحيح، وأما أنها لا ترتّب فيها فغير صحيح. وقد خلّط في حكمه على الأعداد تخليطاً كثيراً. را: الطوسي، الذخيرة، ق (١٠ ـ أ).

(٢) السيد الشريف. را: الطوسي، الذخيرة، هامش الورقة (٦١ ـ أ).

الخارج يمتاز عن جميع أغياره، ويتخصَّص ويتعيّن في ذاته. فتكون الهيولى كليَّة، والكلي نفسه موجود في الخارج، وهذا باطل عند الفلاسفة أنفسهم، الذين لا يقولون بوجود الكلي في الخارج، إلّا في ضمن الأفراد.

● **الوجه الثالث:** (من وجوه بطلان صدور حادث من قديم)، يتلخص عنده بعدم صحة ما ذكروا، من أن الحركة السرمدية صالحة للتوسط بين جانبي القدم والحدوث، باعتبار جهتي استمرارها وحدوثها، لأن ذلك لا يصح إلّا على رأي من قال بوجود الكلي الطبيعي في الخارج. وهو مردود، لأنه إن أريد بجهة الاستمرار ماهية الحركة فالماهية غير موجودة أصلاً. وإن أريد بجهة الحدوث أن الحركة بمعنى القطع حادثة، فالحركة بمعنى القطع وهمية لا تصلح للتوسط.

٢ ــ الوجه الثاني:
أو الاعتراض الثاني على حجة الفلاسفة الأولى

وفيه مسلكان:

● **المسلك الأول:** اختيار فرضية أن المؤثر كان مستجمعاً في الأزل لجميع شرائط التأثير. ولا استحالة في عدم حصول التأثير في الأزل، لأن الفاعل مختار، ويجوز أن تتعلق إرادته القديمة بإيجاد العالم بعد أن لم يكن موجوداً. واستحالة ذلك لا تعلم لا بالنظر ولا بضرورة العقل، ولا يجوز قياس إرادة الله على عزمنا، لأن هذا من قبيل قياس الغائب على الشاهد، وهو متفق على بطلانه والفلاسفة أنفسهم يتمسكون به.

● **المسلك الثاني:** اختيار فرضية أن المؤثر ليس مستجمعاً في الأزل لجميع شرائط التأثير، التي من جملتها تعلق القدرة القديمة بإيجاد العالم تعلقاً مخصوصاً. فذلك التعلق قد يتأخر إلى وقت معيَّن لحكمة لا يعلمها إلّا الله. فإذا جاء ذلك الوقت، حصل التعلق وحدث العالم.

وإذا اعترض بأن الزمان من العالم، وأنه يلزم مما ذكر أن يكون للوقت وقت، أي للزمان زمان يوجد فيه.

يجاب بأن الزمان غير موجود، والدليل عليه غير موجود، والدليل عليه غير تام. وأقوى ما يقال فيه أن الحوادث بعضها بعد بعض، بحيث لا يجامع القبل البعد. فالزمان هو معروض هذه القبيلة والبعدية، وماهيته تقتضي التصرُّم والتقضّي.

والقبليَّة والبعديَّة من الاعتبارات العقلية الصرفة، وإلاَّ لزم اجتماعهما في الخارج. والفلاسفة، بزعم الطوسي، معترفون بأن الزمان بمعنى الأمر الممتد أمر مؤهوم لا وجود له في الخارج. وإنما الموجود فيه شيء بسيط غير قار، مسمى بالآن السيَّال، يحصل من سيلانه وعدم استقراره ذلك الأمر الممتد. وذلك الأمر غير موجود في الخارج. لكنه لو فرض وجوده فيه، وفرض له أجزاء بالفعل، كان بعضها متقدماً حتماً على البعض. وتقسيم الزمان إلى الساعات والأيام والشهور والأعوام، مجرد دليل على وجوده.

٤ ـ التقويم:

التقويم في إطار النقد لا الانتقاد، لن يطال ما قرَّره الطوسي عن الفلاسفة إلاَّ في حالة خطأ أو تجنٍّ. فابن رشد مثلاً في «تهافت التهافت»، كثيراً ما يتهم الغزالي بأنه حكى عن الفلاسفة شيئاً لم يقولوه. فالمقصود إذن ردود الطوسي واعتراضاته من حيث أهميتها بذاتها، ثم موقعها بين الغزالي وابن رشد.

فقيما يخص الاعتراض الأول، المتعلق بالحوادث اليومية وكيفية صدورها، تجدر الإشارة إلى أن تقرير الطوسي بأن الحادث ما يكون مسبوقاً بالعدم، هو تقرير مرفوض لدى ابن رشد، الذي يؤكد أن الفلاسفة لم يدخلوا الموجود القديم في الوجود من قبل الوجود الحادث. قال في «تهافت التهافت»: «لكن ينبغي أن تعلم، أن الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حاديث إلى غير النهاية بالعرض... فإذن الجهة التي منها أدخل القدماء[1] موجوداً قديماً ليس بمتغيرٍ أصلاً ليست هي من جهة وجود الحادثات عنه بما هي حادثة، بل بما هي قديمة بالجنس»[2]. فالعالم عند الفلاسفة ليس مسبوقاً بالعدم.

---

(١) أي قدماء الفلاسفة، والمقصود بهم اليونان، وخاصة أرسطو.

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت (دار المعارف، القاهرة ١٩٦٤)، ص ١٢٤، ١٢٦.

والطوسي ليس غريباً عن الغزالي في هذا المجال، لا سيما اتهامه للفلاسفة بأن منشأ شبهتهم في القول بعدم تناهي حركات الأفلاك، هو التباس حكم الوهم بحكم العقل، إذ الوهم يدرك الجزئيات، ويتصور حوادث كثيرة متواردة على قديم، أما العقل فيدرك الكليات، ويحكم بامتناع تواردها عليه. لذلك حكم الطوسي في برهانه الأول، بأن القول بعدم تناهي الحركات قول متناقض.

والحقيقة أنه لا تناقض على مذهب الفلاسفة، بين القول بعدم التناهي والقول بسبق القديم على بعض الحوادث. لأن الحادث عندهم كل فرد وفرد بخصوصه لا مجموع الأفراد. لأن المجموع غير مسبوق بالعدم، وهو قديم. وتقرير ابن رشد عن الحوادث الصادرة عن القديم، أنه «فيكون كون إنسان عن إنسان آخر إلى ما لا نهاية له كوناً بالعرض، والقبلية والبعدية بالذات»[1].

كما أن البرهان الثاني، برهان التضايف، لا يصدق على مقدمات ابن رشد أيضاً، لأنه في الأمور غير المتناهية لا يصح التعداد، ولا الزيادة أو النقصان، لأن اللامتناهي موجود بالقوة وليس بالفعل. «وأما ما كان موجوداً بالقوة، أي ليس له مبدأ ولا نهاية، فليس يصدق عليه أنه شفع ولا أنه وتر، ولا أنه ابتدأ ولا أنه انقضى»[2]. وهو بالتالي لا يصح عليه زيادة أو نقصان[3].

كذلك في البرهان الثالث، برهان التطبيق، والأصح أن يقال التطابق. والغريب فيه افتراض تطابق الأمور غير المتناهية، فذلك مستحيل.

وكان ابن رشد صريحاً في جوابه على ذلك. ويتبيّن من مجمل مباحث الطوسي أنه لم يقرأ ابن رشد ولم يتعرف إليه، أو لعله عرفه وتجاهله لسبب أو ظرف ما. فقد أصر أبو الوليد، على أن الحركات التي لا نهاية لها لا نسبة بينها أصلاً. وإذا كانت هناك نسبة الجزء إلى الجزء (في القسم من الدورات المأخوذ في زمن

---

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٨٠.

(٢) م. ن. ص ٨٤.

(٣) قا: Aristote. La Métaphysique. tome II, par J. Tricot (paris 1966) P 622.

معيَّن مثلاً)، فليس يلزم أن تتبعها نسبة الكل إلى الكل. قال: «. . . إذا كانت نسبة الأجزاء إلى الأجزاء نسبة الأكثر إلى الأقل، فيلزم في الجملتين أن تكون نسبة إحداهما إلى الأخرى نسبة الأكثر إلى الأقل. وهذا إنما يلزم إذا كانت الجملتان متناهيتين»[1]. أما إذا كانت الجمل غير متناهية، فلا تصح المقايسة، ولا يتصور تطبيق[2]. ورداً على افتراض الطوسي لجملة متناهية من جانب غير متناهية من الجانب الآخر، يمكن إيراد ما قاله ابن رشد أيضاً، من أن «ما له مبدأ فله نهاية، وما ليس له نهاية فليس له مبدأ. . . وما لا أول له فلا آخر له». ولذلك يلزم من قال: «إنه لا نهاية لدورات الفلك في المستقبل، أن لا يضع لها مبدأ»[3].

وبرهان التطبيق هذا غير جار في مراتب الأعداد أيضاً. فلو فرضت جملة من اثنين إلى ما لا يتناهى، وجملة أخرى من ألف إلى ما لا يتناهى. فلا يصح تطابق الجملتين من حيث المبدأ. ثم لو فرض التطبيق، فلا يقال لا أنهما متساويتان، ولا أن واحدة تزيد على الأخرى أو تنقص عنها، وذلك واضح في مبادىء الرياضيات[4].

وبالنسبة لجريان الدليل في مراتب الأعداد، ذكر الطوسي نفسه، أن جميع المحققين أجابوا بمنع جريان الدليل في صورة النقض، بناء على أن التطبيق في الأعداد لا يتحقق، لكون الأعداد وهميات محضة. وهذه الإشارة لتقرير المحققين،

---

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٧٨.

(٢) كما في الفرضية الرياضية التالية:

جملة = س ∞ ←———————— ١

= س + ∞ ←————————|—— صفر

والنتيجة: لا يقال س = س + ١. ولا يقال أيضاً س ≠ س + ١. بل يقال أن س تساوي تقريباً س + ١، وتكتب المعادلة هكذا:

س ≅ س + ١

(٣) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٨١.

(٤) سلسلة أولى، س: ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ +] ∞

سلسلة ثانية، ص: ١٠٠٠ ١٠٠١ ١٠٠٢ ١٠٠٣ ١٠٠٤ ١٠٠٥ +] ∞

فكل ما يمكن قوله رياضياً من مطابقة هاتين السلسلتين، أن س لا تساوي ص. س ≠ ص.

تؤكد ما ورد في التقويم، من عدم صحة جريان التطبيق في مراتب الأعداد.

وجه آخر، اعتمده الطوسي في بطلان صدور الحادث من القديم، هو بطلان احتياج الحادث إلى مادة قديمة سابقة عليه، لأنه يؤدي لكون الهيولى كليَّة، والكلي نفسه غير موجود في الخارج إلاَّ ضمن الأفراد باعتراف الفلاسفة.

وهذا صحيح إذا قصدنا وجود الكليات بالفعل، فإنها لا توجد في الأعيان، بل في الأذهان فقط. لكن المراد عند الفلاسفة ليس وجود الكليات بالفعل، بل بالقوة، فإنها في الأعيان بالقوة وليس بالفعل. ومعنى الحدوث والتكوّن ليس التحوّل من العدم إلى الوجود، بل الانقلاب والتغيّر مما بالقوة إلى الفعل. لذلك قال ابن رشد: «فبقي أن يكون ههنا شيء حامل للصور المتضادَّة، وهي التي تتعاقب الصور عليها»[1]، هذا الحامل هو المادة.

تبقى مسألة توسط الحركة السرمدية بين جانبي القدم والحدوث، وفي هذه المسألة يسجِّل للطوسي نقده للغزالي، الذي أورد على الفلاسفة، أن الحركة القديمة، التي من وجه تشبه القديم ومن وجه تشبه الحادث، وهي ثابتة متجددة، أي ثابتة من حيث هي متجددة؟

يقول الطوسي في رده على الغزالي في هذه المسألة: «وقد عرفت مما قررنا من المباحث وجه تقصّيهم عن هذا، وأنهم لا يقولون بوجود حادث هو أول الحوادث، بل الحوادث المستندة إلى الحركة لا أول لها، إذ الأوضاع الفلكية واستعدادات سائر الحوادث المترتبة على الحركات غير متناهية عندهم كما عرفت. فلا يتوجه عليهم قوله»[2].

وهو يلتقي بنقده هذا مع ابن رشد، مع كون الأخير أشد قساوة على الغزالي منه. فقول الغزالي بنظر ابن رشد «هو قول سفسطائي، فإنه لم يصدر عنها[3].

---

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٨٧.

(٢) الطوسي، الذخيرة، المبحث الأول، ق (١٢ ــ ب).

(٣) عن الحركة الدورية السرمدية.

الحادث من جهة ما هي ثابتة، وإنما صدر عنها من حيث هي متجددة... وإن تجددها ليس هو محدثاً، وإنما هو فعل قديم لا أول له ولا آخر... والحركة يفهم من معنى القدم فيها أنها لا أول لها ولا آخر، وهو الذي يفهم من ثبوتها. فإن الحركة ليست ثابتة! وإنما هي متغيِّرة»[1].

وأخيراً تجدر الإشارة، إلى أن برهاني التضايف والتطبيق لم يردا عند الغزالي. والخواجة زاده أورد هذين البرهانين في «تهافته»، إنما ليس مفصلاً كما هي الحال عند الطوسي.

* * *

أما فيما يخص الوجه الثاني من اعتراض الطوسي على دليل صدور حادث من قديم، فبالإضافة إلى التطويل الوارد في بحث مفهوم الزمان، والذي لا لزوم له لأن دليل الزمان يلي هذا الدليل، لا يخفى أن مبنى هذا الوجه من الاعتراض، يقوم على تجويز كون صانع العالم مختاراً لا موجباً بالذات.

والفلاسفة بنظر الطوسي يجعلون الفاعل موجباً، ويحتجون عليه بأدلة منها، أنه لو كان مختاراً:

١ ـ لاحتاج اختياره إلى مرجع يرجح حصوله.

٢ ـ وللزم جواز كون عدم الشيء أثره، حيث يكون الوجود والعدم بالنسبة إليه على السواء.

٣ ـ ولكان ذلك الاختيار نقصاً فيه، لجواز انفكاك الجود والإحسان عنه.

هذه الأمور سبق للغزالي أن بحثها وردّ عليها بالتفصيل. وقد سار كل من الطوسي والخواجه زاده على خطاه عموماً، وأن تميزا عنه بالأمثلة التي أورداها في نقض هذه الأدلة. ويمكن حصر هذه الردود جميعاً، بمفهومي الإدارة القديمة، والاختيار المطلق.

---

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٣٣.

والإدارة القديمة عند الفاعل (بحسب الغزالي والطوسي والخواجه زاده)، هي التي من شأنها التخصيص والترجيح متى شاءت. وإذا كانت الأشياء متساوية بالنسبة للباري، فمن شأن هذه الإرادة ترجيح الأشياء المتساوية، وتمييز الشيء عن مثله. وإن كان ذلك جائزاً بحق الإنسان، الذي يمكنه أن يأخذ إحدى التمرتين (الغزالي)، أو يختار أحد الطريقين المتساويين (الطوسي)، أو يأكل جانباً من الرغيف دون سائر الجوانب (الخواجه زاده)، فهو في حق الله أولى.

ومعنى كو ن الفاعل مختاراً، أنه بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل. لا أنه إن شاء الفعل فعل وإن شاء عدم الفعل لم يفعل، بحيث لا يلزم أن يكون العدم أثراً له. والنزاع مع الفلاسفة ليس في كون الفاعل موجباً بالاختيار، بل في كونه موجباً بالذات[1].

وقد جعل الخواجه زاده لهذه المسألة في «تهافته» فصلاً خاصاً، هو الفصل الأول «في إبطال قولهم[2] المبدأ الأول موجب بالذات لا فاعل بالاختيار»[3].

وأجاب ابن رشد عن هذه المسائل أجوبة جازمة. فقد وضع في مقدمة «تهافته» أن «إمكان الفاعل الفعل، وإمكان المنفعل القبول وهو المحتاج إلى مرجح من خارج»، وأن «القديم يقال على ما هو قديم بذاته، وعلى ما هو قديم بغيره»، وأن «الفاعل منه ما يفعل بإرادة ومنه ما يفعل بطبيعة». ومأخذه على الغزالي أنه «أخذ المسألة الواحدة بدل المسائل الكثيرة»[4].

ففي موضوع الإرادة القديمة، الغزالي متَّهم بالسفسطة[5]، لأن «تراخي المفعول عن إرادة الفاعل جائز، أما تراخيه عن فعل الفاعل فغير جائز»[6]، وهذا

---

(١) قال الطوسي: «إن الوجوب بالاختيار لا ينافي كونه مختاراً... بل يحققه».
را: الذخيرة، ق (١٦ ـ ب).

(٢) قول الفلاسفة.

(٣) الخواجه زاده، تهافت الفلاسفة، ص ٨.

(٤) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٦٢.

(٥) والاتهام يطال من قال قوله.

(٦) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٦٤.

هو التأخر الذي يرفضه الفلاسفة. وحيث لا تجوز مقارنة إرادة الله بإرادة الإنسان، كما في جميع الأمور التي لا يمكن فيها مقارنة الغائب بالشاهد، قال ابن رشد: «هذا وأمثاله، إذا وقع فيه الاختلاف، فإنما يرجع الأمر فيه إلى اعتباره بالفطرة الفائقة»[1]. والكلام في الدليل فيعلى الإرادة القديمة بنظره جدلي لا برهاني.

وانتقد ابن رشد الفلاسفة[2]، الذين تسلموا من خصومهم المقدمة القائلة بأن المتقابلات متماثلة بالإضافة إلى الإرادة القديمة. وحيث قال المتكلمون بأن الإرادة من شأنها تمييز الشيء عن مثله، عاندوهم بأن هذا غير مفهوم ولا معقول، «فكأنهم ناكروهم في الأصل الذي كانوا سلّموه»[3].

وقد رفض ابن رشد مبدأ التماثل، فالمرادات عنده «ليست متماثلة، بل متقابلة». وأخذ إحدى التمرتين هو أخذ الشيء بدل مثله لا تمييز الشيء عن مثله، بل تمييز عن الترك المطلق. والمتقابلات عنده ليست متشابهة البتة، والقابلات له مختلفة. و«الفلاسفة لا يرون إمكان وجود الشيء وعدمه على السواء»[4]، ومن شأن الإرادة أن تختار أفضل المتقابلين.

* * *

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٧٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٠٠.

(٣) الفارابي، وابن سينا خاصة.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٢١.

الحجة الثانية

أو

الدليل الثاني على قدم العالم:

الـــزمـــان

٢ ــ الغــزالــي[١]:

ذهب الفلاسفة إلى أن تقدم الله على العالم يكون:

ــ **إمـا بالـذات**[٢]، كتقدم العلة على المعلول، والـواحد على الاثنين. وفي مثل هذا التقدم يفترض بالله والعالم أن يكونا إمـا قديمين، أوحـادثين. والله قديم، فهما قديمان.

ــ **وأما بالزمان**، أي أن يكون قبل وجود العالم زمان كان العالم معدوماً فيه، وهو زمان له طرف من جهة الآخر ولا طرف له من جهـة الأول. فيكون قبـل الزمـان زمان لا نهاية له، وهو متناقض. فوجب قدم الزمان الـذي هو قـدر الحركـة، فوجب قدم المتحرك الذي هو العالم.

هـذه صيغـة أولى للفـلاسفة في قـدم الزمـان، ولهم فيـه صيغـة ثـانيـة هي: لو فرض العالم حادثاً، ألم يكن الله قادراً أن يخلقه قبل أن خلقه بقدر سنـة أو أكثر؟ وإذا لم يكن جائزاً إطلاق لفظ السنين قبل حدوث الفلك يقال: إذا قدَّرنا أن العـالم قد دار منذ وجوده إلى اليوم ألف دورة مثلاً، أفلم يكن الله قادراً على خلق عالم قبله ينتهي إلينا بألف ومائة دورة؟ وعالم ثابت ينتهي بألف ومائتي دورة؟

---

(١) را: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٦٥ ــ ٧٠.

(٢) را: الغـزالي، مقاصـد الفـلاسفـة، الـطبعـة الثـانيـة (دار المعـارف، القـاهـرة، ١٩٦٠)، ص ١٨٨.

واعترض الغزالي على الصيغة الأولى، بأن تقدير الزمان قبل العالم هو من عمل الوهم. لأن الزمان حادث مخلوق[1]، وعجز الوهم عن تقدير تناهيه كعجزه عن تقدير تناهي الأجسام، فيتوهم أن وراء العالم ملاء أو خلاء.

واعترض على الصيغة الثانية بأنها من عمل الوهم أيضاً، وأقرب طريق لدفعه مقابلة الزمان والمكان، فكما أنه لا يمكن تقدير خلق الفلك الأعلى في سمكه، أكبر مما خلق بذراع أو ذراعين أو ثلاثة، كذلك لا يمكن تقدير إمكانات زمنية قبل هذا العالم.

٣ ــ الطوسي[2]:

أما الطوسي فقد أورد للفلاسفة في حجتهم الثانية على قدم العالم طريقتين: إحداهما تحقيقية، والأخرى إلزامية.

الطريقة التحقيقية:

بُنيت هذه الطريقة على مقدمة تحصر التقدم في خمسة أقسام[3]:

- التقدم بالعلة، كتقدم النار على السخونة.
- التقدم بالطبع، كتقدم الواحد على الاثنين.
- التقدم بالشرف، كتقدم العالم على الجاهل.
- التقدم بالرتبة، كتقدم الجنس على النوع، والإمام على المأموم.
- التقدم بالزمان، كتقدم نوح على محمد، وهذا النوع من التقدم هو موضوع الخلاف بين الفلاسفة والمليين.

وبناء على هذه المقدمة، يستدل على قدم العالم بوجهين:

● **الأول**: إن الزمان الذي هو مقدار الحركة، وهو من العالم، لو كان حادثاً

---

(١) الزمان والعالم خلقا معاً. را: Platon, timeée (G. F., Paris, 1969), P 417.

(٢) را: الطوسي، الذخيرة، ق (١٥ ــ أ) ــ (٢٣ ــ ب).

(٣) قا: الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص ١٨٧ ــ ١٨٨.

لكان عدمه متقدماً على وجوده. وهذا التقدم لا يكون بغير الزمان. لأن أقسام التقدم الأربعة المبيَّنة أعلاه يجوز فيها اجتماع المتقدم والمتأخر، إلَّا القسم الخامس، الذي يمتنع فيه اجتماع عدم الشيء مع وجوده، فيلزم من ذلك أن يكون الزمان موجوداً حينما كان معدوماً، وهو محال. وأن يكون للزمان زمان، وهو محال أيضاً، فثبت قدم الزمان، وبالتالي قدم العالم.

● الثاني: إن العالم لو كان حادثاً لكان صانعه متقدماً عليه، إما بقدر متناه فيلزم حدوث الصانع، وإما بقدر غير متناه فيلزم قدم الزمان. وقدم الزمان بحسب الوجه الأول يستلزم قدم العالم.

واعترض الطوسي على الوجهين بأنهما مبنيان على وجود الزمان، وهو غير ثابت. وتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض، لا يكون بالأقسام الأربعة الأولى من التقدم، ولا بالزمان أيضاً حتى لا يلزم التسلسل. فتقدمها هو بالنظر إلى ذاتها. وهو ليس رتبياً، بل بالاعتبار، إذ يمكن لليوم أن يتقدم على الأمس إذا ابتدىء من المستقبل. وإذا كان تقدم الأشياء بعضها على بعض يوصف بأجزاء الزمان، فإن التقدم الزماني قبلية يمتنع فيها اجتماع المتقدم والمتأخر. فإن كان المتقدم والمتأخر من أجزاء الزمان فلا حاجة لهما إلى زمان آخر، لأن ماهية الزمان مقتضية للانقضاء والتصرُّم. والأشياء التي بينها قبلية وبعدية (غير الزمان)، يجوز اجتماعها نظراً إلى ذواتها، كاجتماع الأب والابن، بل يجوز أن يكون الأب متأخراً.

وأجزاء الزمان متماثلة يجوز على كل منها ما يجوز على غيره. فالمتقدم ليس متقدماً بعينه، وإنما بالنظر إلى مفهومه. وغير الزمان من الأشياء، إذا كانت من الأمور غير القارَّة، كالحركة، أو من المتنافيات، فإنها كالزمان تقتضي امتناع اجتماع أجزائها(١).

وإنْ سلم أن ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها، لا جزء لها بالفعل، بل بالفرض، وان عروض التقدم لبعض أجزاء الزمان في العقل لا في الخارج، يتوجب

---

(١) قا: Emmanuel Kant, Critique de la raison pure, (P. U. F., Paris, 1968), P 61, 183.

التسليم أن تكون ماهية الحركة أيضاً متصلة بحد ذاتها، لا جزء لها بالفعل، لأن الزمان والحركة متطابقان. فلو كان لأحدهما أجزاء بالفعل، وللآخر أجزاء بفرض العقل بطل التطابق.

ولو سلم كون بعض أجزاء الزمان متقدماً، وبعضها متأخراً، فلا يسلَّم في ذلك تعيَّن بعضها لأن يكون هو المتقدم، والبعض الآخر لأن يكون هو المتأخر، وليس يعلم ذلك بالضرورة.

أما نفي الزمان في بيان معنى تقدم الله على العالم، فهو في صحة أن يقال: الزمان كان معدوماً ثم وجد، وما كان العالم موجوداً مع الباري ثم صار معه. وانفهام معنى اللفظ في «كان» و«ثم» يوهم باعتبار الزمان، وهو ليس بصحيح.

وهو كما يقال في بيان معنى التقدم بالعلية أيضاً، من أنه وجد هذا فوجد ذلك، لأن «الفاء» هنا مشعر بالتعقُّب الزماني، وهو غير صحيح. وليس هناك عبارة مبيِّنة لِكُنْهِ التقدم من غير إيهام. وهو أن يقال: العنقاء ممكن في نفس الأمر، ونفس الأمر لا يعني الخارج، ولا الذهن، مع أن لفظة «في» مشعرة باعتبار الخارج أو الذهن.

والنتيجة أن قولنا: «إن الله متقدم على العالم والزمان»، أنه كان ولا عالم ولا زمان، ثم كان ومعه العالم والزمان. وقولنا «كان ولا عالم»، يعني وجود ذات الباري وعدم ذات العالم فقط. وقولنا «كان ومعه العالم» يعني وجود الذاتين فقط. وليس ن ضرورة لتقدير شيء ثالث وهو الزمان. وإن عجز الوهم عن فهم وجود مبدأ إلاَّ ـع تقدير وجود قبل له، كعجزه عن فهم أن تتناهى الأجسام من غير أن يكون راءها شيء محقق من خلاء أو ملاء، فلا التفات إلى أغاليط الأوهام، فالعقل يعلم ن الخلاء نفي محض وعدم صرف.

* * *

الطريقة الإلزامية:

وقد بُنيت على قدم الزمان المستلزم لقدم العالم.

قالت الفلاسفة: إن الله كان قادراً قبل خلق هذا العالم المحقق، الذي انتهى إلى زماننا بألف دورة من الفلك مثلاً، أن يخلق عالماً آخر ينتهي إلى زماننا بألف ومائة من الدورات، وعالماً ثالثاً ينتهي بألف ومائتين[1]. ولا أحد يحيل ذلك. ومحال أن لا يكون بين بدء العالم المحقق وبدء العالمين المقدَّرين شيء. أو أن يكون بيننا وبين بدء العوالم الثلاثة إمكان واحد، فبقي أن يكون بيننا وبين بدئها إمكانات متغايرة، حالها كحال الدورات، قابلة للزيادة والنقصان والمساواة. وهذه الإمكانات ليست من قبيل العدد أو المقدار، فثبت أنها الزمان.

وقد اعترض الطوسي بأن هذه الإمكانات اعتبارات وهمية، وهي كتقدير أن تكون كرة العالم أكبر مما هي بقدر ذراع أو عشرة أذرع. فإن قيل لا يمكن، وهو لا برهان على امتناعه، جاز عدم القول بإمكان خلق عالم قبل الوقت الذي خلق فيه. وإن قيل يمكن، يكون وراء العالم مكان موجود، وهو باطل[2].

٤ ــ تقويم:

أول ملاحظة شكلية يلاحظها من يستعرض تقرير الطوسي حول الزمان، هي انفراده (دون الغزالي، ودون الخواجه زاده الذي اقتصر على ما أورده الغزالي) بتطويلٍ في بحث الزمان، وعرضٍ مفصل لمفهومي القبلية والبعدية، أفضى لعدة أحكام على الزمان جديرة بالنظر والاهتمام. منها كون الزمان من الأمور الاعتبارية، وكون ماهيته مقتضية للتصرُّم والتقضّي، وكون الزمان والحركة متطابقين، ثم إيضاح اللبس، في الألفاظ المشعرة بالتقدم أو التعقُّب الزمانيين، وهو كاللبس في لفظة «في» المشعرة باعتبار الخارج أو الذهن وهي قد تكون للدلالة على ما في نفس الأمر.

---

(١) التقدير الأول: العالم المحقق ——— ١٠٠٠ دورة ———
التقدير الثاني: العالم الثاني ——— ألف ومائة ——— ١٠٠
التقدير الثالث: العالم الثالث ——— ألف ومائتان ——— ١٠٠ ——— ١٠٠

(٢) را: الطوسي، الذخيرة، ق (٢٣ ـ أ).

لكننا الإطار العام الذي بحث ضمنه مفهوم الزمان، هو إطار الغزالي نفسه، فيظن أحياناً أن ما ورد قد نقل عن الغزالي بحذافيره، وإن لم يشر الغزالي في مسألة الزمان إلى أية من الطريقتين اللتين وضعهما الطوسي، كإطار شكلي لبحث مفهوم الزمان، وهما: الطريقة التحقيقية والطريقة الإلزامية. فهاتان الطريقتان كصيغتي الغزالي، الأولى والثانية[1].

على أن ما قرره الغزالي، ثم الطوسي والخواجه زاده من بعده، من أن تقدم الله على العالم ليس زمانياً، صحيح نسبياً بنظر ابن رشد، الذي ينتقد الفلاسفة ويعتبر برهانهم على إثبات الزمان غير صحيح. وذلك لأن «كل من شبَّه تقدم الموجود غير المتحرك على المتحرك، بتقدم الموجودين المتحركين أحدهما على الثاني، فقد أخطأ... والذي سلك هذا المسلك من الفلاسفة هم المتأخرون من أهل الإسلام، لقلة تحصيلهم لمذهب القدماء... فإذن، تقدم الوجود الذي هو ليس بمتغير ولا في زمان، على الوجود المتغير الذي في زمان، هو نوع آخر من التقدم... فقول أبي حامد إن تقدم الباري سبحانه على العالم ليس تقدماً زمانياً صحيح»[2].

لكننا «إذا كان التقدم ليس زمانياً، فالتأخر ليس زمانياً»[3] أيضاً. وألفاظ «كان» و«يكون» تدل على رباط الخبر، مثل «وكان الله غفوراً رحيماً»[4]. وإذا حصلت المقايسة، فهي لا تصح بين وجود الله والعالم، إنما تصح فقط بين وجود العالم وعدمه.

وقد رفض ابن رشد مقايسة القبلية والبعدية بالفوق والتحت. فلا يجوز تشبيه الآن بالنقطة. «وذلك هو الحكم اللكم الذي لا وضع له ولا يوجد فيه كل، وهو

---

(١) في قدم الزمان، راجع ص ٤٤.

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٤٠ ـ ١٤١.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٤١.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٤٦.

الزمان والحركة، كحكم الكم الذي له وضع وكل، وهو الجسم»[1]. بقي أن «تلازم الحركة والزمان صحيح» كما يقول الطوسي، «لكن الحركة ليست تبطل، ولا الزمان»[2].

أما بشأن الطريقة الإلزامية، والتي لا يختلف تقريرها عند الطوسي عن صيغة الغزالي الثانية، فقد سبق لابن رشد أن أجاب عن هذه المسألة بأن «توهُّم كون العالم أكبر أو أصغر ليس بصحيح، بل هو ممتنع... وهذا شيء قد صرَّح به أرسطو، أعني أن التزيُّد في العظم إلى غير النهاية مستحيل»[3]. أما تقدير الزمان الذي هو كالكيل للحركة، فليس وهماً كاذباً مثل توهم العالم أكبر أو أصغر، لأن الزمان ليس شيئاً سوى ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة.

وفي الاعتراض الثاني على الطريقة الإلزامية، لا يجزم الطوسي ببطلان مذهب الفلاسفة. وعدم الجزم بالبطلان ميل للموافقة، مما يستلزم التشكيك بحجة المتكلمين. فهو يسلم صحة دليل الفلاسفة لبيان تقدم الزمان على حدوث العالم، لكنه يجعل ذلك الدليل قاصراً عن إلزام قدم الزمان. وهو لا يجزم أيضاً بعدم تناهي تقدير إمكانات خلق العالم قبل أن خلقه الله، وأن هذه الإمكانات اللامتناهية هي القدم بعينه.

وكما قال ابن رشد، بأنه «لا يسمى عاجزاً من لم يقدر على فعل الممتنع»، كذلك توقف الطوسي عند المسألة القائلة بأنه «لا ضير في عدم قدرة الله تعالى على غير الممكن، بل هو لازم، ولا يسمى هذا عجزاً»[4].



(١) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٥٢.
(٢) تهافت التهافت، ص ١٥٠.
(٣) م. ن. ص ١٦٨.
قا: Aristote, La Métaphysique, tome II, par J, tricot (Paris, 1966), P 456, citation 4.
(٤) الطوسي، الذخيرة، ق (٢٣ ــ ب).

الحجة الثالثة

أو

الدليل الثالث على قدم العالم:

الإمـــكـــان

٢ ــ الغزالي:

دليل الفلاسفة: العالم قبل وجوده ممكن، أي ليس بممتنع. وهذا الإمكان لا أوَّل له، حتى لا يوصف العالم قبل ذلك بامتناع الوجود. فإمكانه إذن أزلي، والموجود بهذا الإمكان وجوده أزلي أيضاً. لأن معنى كونه ممكناً وجوده أنه ليس محالاً وجوده. ولو صح أن لإمكانه أولاً، لكان قبل ذلك غير ممكن وجوده، أي محالاً وجوده، ولكان الله غير قادر عليه، وبطلانه بديهي.

والاعتراض أن العالم ممكن بمعنى أنه ممكن الحدوث أزلاً، فلا وقت من الأوقات إلاَّ ويتصور إحداثه فيه. وافتراض وجودٍ لا ينتهي طرفه غير ممكن، لأنه كتقدير العالم أكبر مما هو، أو تقدير خلق آخر فوقه، وهو غير ممكن أيضاً[1].

٣ ــ الطوسي:

إمكان وجود العالم أزلي، وإلاَّ لزم الانقلاب من الامتناع إلى الإمكان وهو ضروري الاستحالة. وإمكان إيجاد الصانع للعالم أزلي أيضاً، وإلاَّ لزم الانقلاب من العجز إلى القدرة. فيلزم من ذلك صحة الوجود والإيجاد في الأزل، لأن طرفي الإمكان: الوجود والعدم، متساويان. ويلزم من صحة الوجود والإيجاد الأزلي أن يكون وجود العالم أزلياً، وإلاَّ لزم ترك الجود من الجواد المطلق، وهو لا يليق

(١) را: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٧٣ ــ ٧٤.

بشأنه[1].

واعترض الطوسي على هذا الدليل من وجهين:

(أ) أزلية إمكان الشيء لا تستلزم صحة وجوده الأزلي، فإن إمكان جميع الحوادث أزلي بينما وجودها في الأزل غير صحيح. وصحة الإيجاد الأزلي متوقفة على صحة الوجود الأزلي.

(ب) رفض الإجابة عن حديث الجود، الذي اعتبره الطوسي كلاماً خطابياً غير نافع في أمثال هذه المقامات[2].

٤ ــ تقويم:

لمّا رفض الطوسي استلزام أزلية إمكان الشيء لصحة وجوده الأزلي، استشهد بالمحققين[3] الذين فرقوا بين أزلية الإمكان وإمكان الأزلية. ففي عبارة «إمكانه أزلي»، الأزل ظرف للإمكان، يعني أن الشيء متصف بالإمكان اتصافاً مستمراً غير مسبوق بعدم الاتصاف. وهذا المعنى ثابت للعالم ولفاعليَّة الباري له. وفي عبارة «أزلية ممكنة»، الأزل ظرف للوجود، أي الوجود المستمر غير المسبوق بالعدم.

فأزلية الإمكان، بنظر الطوسي، غير إمكان الأزلية. والإمكان المستمر لا يستلزم الوجود المستمر. لأن ما لا يوجد باستمرار لا يكون ممتنعاً، فالممتنع هو الذي لا يمكن وجوده بوجه من الوجوه.

وحديث أزلية الإمكان، غير المستلزمة لإمكان الأزلية، هو الجديد الذي أدخله الطوسي في تفصيل بحثه. وهو يلتقي بذلك مع الخواجه زاده، الذي صرَّح بأن أزلية الإمكان غير إمكان الأزلية، لأن معنى الأزلية أولاً أنها ظرف للإمكان، ومعناها ثانياً أنها ظرف للوجود[4].

---

(١) قا: Platon, timée (G. F. Paris, 1969), P 411.

(٢) را: الطوسي، الذخيرة، ق (٢٣ ــ ب) ــ (٢٤ ــ ب).

(٣) لم يذكر أسماءهم.

(٤) را: الخواجه زاده، تهافت الفلاسفة، ص ٣٦.

وأورد الطوسي نفسه أن السيد الشريف[1] قد ارتضى حجة الفلاسفة، وقال إن أزلية الإمكان مستلزمة لإمكان الأزلية. وقد فسَّر ذلك بأن الإمكان إذا كان مستمراً أزلاً، لم يكن في ذاته مانعاً من قبول الوجود في جزء من أجزاء الأزل. فعدم المنع إذن أمر مستمر في جميع تلك الأجزاء، فلا مانع من الاتصاف بالوجود في كل جزء منها، لا بدلاً فقط، بل ومعاً أيضاً. فجاز من هنا استمرار وجوده، «فأزلية الإمكان مستلزمة لإمكان الأزلية»[2].

وربط الطوسي اعتراضه على الفلاسفة بنقده للسيد الشريف، قائلاً: إن استمرار عدم المنع واستمرار الإمكان واحد. وهذا لا يستلزم أن يكون الوجود المستمر جائزاً في الجملة. واستلزام أزلية الإمكان لإمكان الأزلية في كل أجزاء الزمان، لا بدلاً فقط بل ومعاً أيضاً، باطل، لأن أزلية إمكان المتنافين لا تستلزم جواز اتصافهما بالوجود في كل من أجزاء الأزل.

ما هو موقف ابن رشد من أزلية الإمكان؟

معيار الحقيقة عند ابن رشد ما يقوله أرسطو. وفي هذا يقول الحكيم[3]: «إن الإمكان في الأمور الأولية هو ضروري»[4]. ولهذا يجزم ابن رشد، بأن «ما كان ممكناً أن يكون أزلياً، فواجب أن يكون أزلياً»[5]. وإذا كان الممكن عند المتكلمين هو غير الممتنع، فإن الممكن عند الفلاسفة إما أزلي، وبالتالي يصبح ضرورياً، وإما سلسلة إمكانات إلى غير النهاية، وهو محال. «وإذا وجب قطع التسلسل، فقطعها[6] بهذا العالم أولى، أعني بإنزاله واحداً بالعدد أزلياً»[7].

* * *

(1) هو علي بن محمد الجرجاني (ت. ٨١٦هـ / ١٤١٣م.). صاحب «شرح المواقف». راجع عنه: الذخيرة، فهرس الأعلام والفرق.

(2) الطوسي، الذخيرة، ق (٢٤ ــ أ).

(3) قا: Aristote, La Métaphysique, tome I, P 260, et tome II, P 491.

(4) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٨٢. قا: Aristote, La Métaphysique, P 515.

(5) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٨٢.

(6) أي سلسلة الإمكانات.

(7) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٨٥.

الحجة الرابعة
أو
الدليل الرابع على قدم العالم:
مـادَّة الإمـكـان

٢ ــ الغزالي[1]:

الحادث لا يستغني عن المادة، فكل حادث المادة التي فيه تسبقه، فلا تكون حادثة إنما الحادث هو الصور والكيفيات والأعراض.

ومحال أن يكون الحادث ممتنعاً، لأن الممتنع لا يوجَد قط. ومحال أن يكون واجباً، فالواجب لا يعدم قط. فهو قبل وجوده ممكن. والإمكان أمر إضافي يستدعي محلاً يضاف إليه، فمحله المادة التي يضاف إليها، كما هي الحال في المادة القابلة للحرارة والبرودة، والسواد والبياض، والحركة والسكون.

هذا مذهب الفلاسفة[2]، والاعتراض عليه أن يقال:

الإمكان يرجع إلى قضاء العقل، فهو قضية عقلية، وحكم عقلي. فالممكن هو الذي إذا قدَّر العقل وجوده لم يمتنع. كالسواد مثلاً، الذي يقدِّر العقل إمكانه قبل وجوده. فإن طرأ على جسم يضاف إليه قيل: هذا الجسم قبل حلول السواد فيه كان ممكناً أن يسوِّد. فالإمكان هنا للجسم. ولكن ما حكم نفس السواد في ذاته؟ هل هو ممكن؟ ولا بد من القول بأنه ممكن، وتعقّل ذلك لا يفتقر إلى وجود شيء يضاف إليه.

---

(١) را: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٧٤ ــ ٨٠.

(٢) لا: ابن سينا النجاة (مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٣١هـ)، ص ٣٥٦ ــ ٣٥٨.

كذلك القول في نفوس الآدميين، فهي حادثة عند الفلاسفة[1]، وهي قبل حدوثها ممكنة، دون أن يكون لإمكانها ذات ولا مادة.

ثم إن الإمكان لو استدعى شيئاً موجوداً يضاف إليه، لاستدعى الامتناع شيئاً يقال إنه امتناعه. والممتنع لا وجود له لا في ذاته ولا في مادة.

ولو أجيب بأن الامتناع كالإمكان، يستدعي موضوعاً يضاف إليه، وأن السواد في نفسه ممتنع لا ممكن، وأن النفس قديمة، وأنه لو سلِّم حدوثها فهي منطبعة في مادة، تابعة للمزاج، فتكون في مادة كما ذهب إليه جالينوس. يردّ هذا الجواب بأن الكليات بحسب اعتراف الفلاسفة موجودة في الأذهان لا في الأعيان، كاللونية والحيوانية مثلاً. ثم أن العذر بالنفوس باطل أيضاً، فليس لإمكانها قبل حدوثها شيء يضاف إليه، لأن إضافتها إلى المادة بعيدة، وإلَّا جازت إضافتها إلى المادة التي هي ليست منطبعة فيها بعد.

٣ ــ الطوسي[2]:

قرر الطوسي حجة الفلاسفة الرابعة بطريقتين:

١ ــ طريقة الإمكان الذاتي لحوادث العالم.

٢ ــ وطريقة الإمكان الاستعدادي لها.

١ ــ الإمكان الذاتي:

الحادث قبل حدوثه ليس ممتنعاً ولا واجباً، بل هو ممكن. ومعنى الإمكان صلاحية الوجود والعدم كليهما[3]. لكن إمكانه وجودي لا عدمي. لأنه لو كان عدمياً لما تحقق إلَّا باعتبار العقل، وهو باطل، لأن الممكن ممكن سواء تعقله عقل أو لا. ونقيضه اللاإمكان، وهو عدمي لصدقه على الممتنع. فإذا كان أحد النقيضين عدمياً

---

(١) قال بذلك ابن سينا. را: النجاة، ص ٣٠٠ ــ ٣٠٢. وقصيدة ابن سينا في النفس، في كتابه منطق المشرقيين (المكتبة السلفية، القاهرة، ١٩١٠م) صحيفة كب.

(٢) را: الطوسي، الذخيرة، ق (٢٤ ــ ب) ــ (٢٩ ــ ب).

(٣) قا: Aristote, La Métaphysique, tome II, P 494.

(وهـو الـلاإمكـان)، لـزم أن يكـون الآخـر (الإمكـان) وجـوديـاً، وإلاَّ لـزم ارتفـاع النقيضين.

والممكن ليس أمـراً قائمـاً بنفسه، بـل الإضافـة معتبرة فيـه لا يعقل بـدونها. فيكون صفة. فيحتاج إلى محل. وليس محله الفاعل، لأن قدرة الفاعل على الشيء معلَّلة بإمكان ذلك الشيء[1].

فثبت أن لكـل حادث قبـل حدوثـه متعلقاً هـو محل لإمكـانه. ذلـك المحـل هو موضـوع الإمكان، والإمكـان عرض حـال فيه. ولا بـد لذلـك المحل أن يكـون قديماً، أو منتهياً إلى قديم لبطلان التسلسل. والمنتهى هيـولى. فثبت قدمهـا. فثبت قدم العالم. وبما أن الهيولى لا تتحقق إلاَّ مع صورة، ثبت قدم تلك الصورة معها، فثبت قدم الأجسام المركبة من الهيولى والصورة، فثبت قدم الأعراض التي تستلزمها تلك الأجسام.

والاعتراض على الإمكان الذاتي من ثلاثة وجوه:

(أ) لـو كان الإمكـان وجوديـاً، لكان الامتنـاع وجودياً أيضاً. حتى يلزم أن يكون للمتنع، كشريك الباري، متعلق يحل فيه امتناعه، وهو باطل.

وإذا اعتبـر الممكن وجوديـاً، لأنـه ممكن سـواء تعقّله عقـل أو لا، فـالأشيـاء تتصف كذلك في أنفسها بالأمور الاعتبارية العدمية، سواء اعتبرها معتبر أو لا.

وأمـا أن أحد النقيضين (الّـلاإمكان) لـو كان عـدمياً، لكـان الآخر (الإمكـان) وجـودياً، فبـاطل أيضـاً، فإن العمى والاعمى كـلاهمـا عـدمي، ولا يخلو شيء عن صدق أحدهما عليه. والفـرق بين أن نقول إمكـانه لا، ولا إمكـان له، بيِّن؛ فمعنى الأول أن إمكانه أمر عدمي، ومعنى الثاني أنه لا يتصف بالإمكان.

(ب) لو سلّم أن الحادث قبل حدوثه محتاج لمتعلق، فمان المانـع أن يكون متعلقه هو الفاعل؟

---

(١) كأن يقال: الله قادر على إيجاد السواد في الجسم لأنه ممكن. وهو غير قادر على جمعه مع البياض لأنه ليس بممكن.

(ج) الممكن لا يجوز أن يقوم بغيره، وإلاَّ لزم أن يكون الممكن ممكناً.

٢ ــ الإمكان الاستعدادي:

الحادث إن لم يكن إمكانه الذاتي كافياً في فيضان الوجود عليه، توقَّف وجوده على شرط، إما قديم، وإما حادث متوقف على شروط أخرى متعاقبة ولا بد لهذه الشروط من محل متعلق بذلك الحادث، فثبت لكل حادث شروط متعاقبة غير متناهية، متواردة على محل، ولزم قدم المحل.

أما هذه الشروط فهي «محصَّلةٌ لاستعداد الحادث للوجود، ومقرِّبةٌ له إليه، ولموجده بإيجاده»[١]. فالحيوان يقرب وجوده وإيجاده إذا كانت مادته بصورة المضغة منها بصورة النطفة. وهذا هو الإمكان الاستعدادي. وهو غير الإمكان الذاتي، لأنه متعدد وغير متناه، دون الذاتي فإنه واحد. وهو غير لازم لماهية الممكن، وحال في مادة الحادث لا فيه، ومتفاوت بالقرب والبعد والقوة والضعف.

واعترض الطوسي على طريقة الإمكان الاستعدادي بأنها مبنية على أمور باطلة، مثل كون الموجد موجباً لا مختاراً، ومثل جواز تسلسل الأمور المتعاقبة إلى غير النهاية. وقد ورد نقض الطوسي لعدم تناهي الأمور المتعاقبة في الحجة الأولى على قدم العالم[٢]. أما مسألة الاختيار فسوف ترد في بحث الصفات.

٤ ــ تقويم:

لا يسلِّم الطوسي أن كل حادث يجب أن تسبقه مادة. وطريقتا الإمكان الذاتي والاستعدادي عنده فاسدتان. كذلك عند الخواجه زاده[٣]. والاثنان لم يتميزا عن الغزالي إلاَّ بزيادة التفصيل، وبالحديث عن الإمكان الاستعدادي الذي لم يرد عند الغزالي.

لكن اعتراض الطوسي على وجودية الإمكان غير نافذ، لأن الممتنع تبعاً

---

(١) الطوسي، الذخيرة، ق (٢٧ ــ ب).

(٢) را: الطوسي، الذخيرة.

(٣) را: الخواجه زاده، تهافت الفلاسفة، ص ٤٨ ــ ٤٩.

لمقدمات الفلاسفة هو وجودي أيضاً. يقول ابن رشد: «... الممتنع هو مقابل الممكن... فإن كان الإمكان يستدعي موضوعاً، فإن الامتناع الذي هو سلب ذلك الإمكان يقتضي موضوعاً أيضاً»(١). وذلك لوجوب التمييز بين إمكان الفاعل وإمكان القابل. فالممكن الذي يقال على القابل يقابله الممتنع. بينما الممكن الذي يقال على الفاعل يقابله الضروري. وبناء على هذا، يحسم ابن رشد كل جدل قائم حول مسألة امتناع شريك الباري، التي تؤدي على رأي المتكلمين لوجوديَّة هذا الشريك، إذا ما اعتمدت مقولة الفلاسفة باحتياج الممتنع إلى مادة أيضاً. قال ابن رشد: «ووجود النظير لله سبحانه وتعالى ممتنع الوجود في الوجود، كما أن وجوده واجب الوجود في الوجود، فلا معنى لتكثير الكلام في هذه المسألة»(٢).

وحول مسألة الإمكان واللاإمكان. التي وردت في الوجه الأول من نقض الطوسي للإمكان الذاتي، وما حصل في هذه المسألة من تخليط بين مفهومي العدم والوجود، يقول ابن رشد ما مفاده: إن تكوُّن الشيء ليس التحوُّل من العدم إلى الوجود، بل التغيُّر والانقلاب مما بالقوة إلى الفعل. «فبقي أن يكون ههنا شيء حامل للصور المتضادة. وهي(٣) التي تتعاقب الصور عليها»(٤). فالممكن هو المعدوم الذي يتهيأ أن يوجد وأن لا يوجد، والمعدوم ممكن من جهة ما هو بالقوة. ولهذا قالت المعتزلة: «إن المعدوم هو ذات ما»(٥).

إذن، الإمكان هو حامل الوجود والعدم على السواء. «ولما كان نفس العدم لا يمكن أن ينقلب وجوداً، ولا نفس الوجود أن ينقلب عدماً، وجب أن يكون القابل لهما شيئاً ثالثاً غيرهما، وهو الذي يتصف بالإمكان والتكوُّن، والانتقال من صفة

---

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٨٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٠٥.

(٣) أي مادة الإمكان.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٨٧.

(٥) قا: ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٩١، مع الاسفرائيني، التبصير في الدين (القاهرة، ١٩٤٠)، ص ٣٧.

العدم إلى صفة الوجود»[1].

وهذه إيضاحات موضوعية تقطع الطريق على كل تخليط.

أما المانع من كون متعلق الحادث فاعله، فهو على رأي ابن رشد، أن الإمكان الذي في الحادث هو من جهة ما هو متحرك، فيوجد فيه الإمكان الذي في القابل، وليس الإمكان الذي في الفاعل. وفي هذا الرأي ردّ على الخواجه زاده أيضاً، الذي قال في جوابه عن تقرير الفلاسفة بأن الواحد البسيط لا يكون فاعلاً وقابلاً: «الفاعل من حيث أنه فاعل قد يكون مستقلاً موجباً لمفعوله دون القابل»[2].

والطوسي لا يجوِّز قيام الممكن بغيره، حتى لا يلزم أن يكون للمكن ممكن. لكن ذلك جائز إذا اعتبرنا أن ذلك الغير الذي يقوم به الممكن، ليس بالنسبة له، كالحال في نسبة الأضداد بعضها إلى بعض. فإن «الذي منه الكون يجب أن يكون جزءاً من المتكوِّن»[3].

وحاول الطوسي أن يدعم اعتراضاته على الفلاسفة، بدليلٍ للإمام الرازي[4]، يبيِّن به أن كل ما كان مفتقراً في وجوده إلى المؤثر فهو محدث. فحوى دليل الرازي، أن الأثر يحتاج إلى المؤثر، إما حال وجوده أو حال عدمه. وفي حال وجوده، إما حال بقائه أو حال حدوثه. ومحال أن يحتاج إليه حال بقائه، حتى لا يوجد المؤثر شيئاً كان موجوداً، وتحصيل الحاصل محال، فبقي أن يحتاج إليه حال حدوثه أو حال عدمه وعلى التقديرين يلزم أن يكون الأثر حادثاً.

يقول الطوسي إن الفلاسفة أسقطوا هذا الدليل بحجة أن الموجود حال بقائه يكون دوامه بدوام المؤثر، فلا يكون التأثير تحصيلاً للحاصل. يضاف إلى ذلك أن علة الافتقار إلى المؤثر هو الإمكان.

---

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٩٢.

(٢) تهافت الخواجه زاده، بهامش تهافت ابن رشد، ص ٢.

(٣) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٩٣.

(٤) فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ / ١٢١٠م). راجع عنه: الطوسي، الذخيرة، فهرس الأعلام والفرق.

أهمية هذه الإجابة هي في تحديد موقف الطوسي من الفلاسفة. لقد أقرَّ بأن براهينهم ناهضة على الرازي[1]، وهو موقف موضوعي غير متحيز، لكنه مع ذلك منع عليهم الإفادة من إلزامهم، معتبراً المنازعة معهم في اقتدارهم على إثبات مطالبهم بالبراهين. وهذه عودة إلى منهجية الغزالي، الذي قصد إظهار «تناقض كلمته»[2] فقط، حتى لو عوّل في اعتراضاته عليهم على «مقابلة الإشكالات بالإشكالات»[3].

* * *

٥ ـ خلاصة الفصل:

إذا كان الكلام في قضية قدم العالم لم يبلغ مراتب البرهان، باعتراف ابن رشد نفسه، الذي قال وهو يرد على الغزالي في مسألة صدور حادث عن قديم: «وهذا كله ليس يتبيَّن في هذا الموضع ببرهان، ولكن بأقوال من جنس هذا القول، وهي أقنع من أقوال الخصوم عند من أنصف»[4]، فأية فائدة تجنى من اجترار هذه القضية، وإعادة التحقيق فيها، لا سيما بالنسبة لإنسان القرن العشرين، الذي طوى هذه الصفحة منذ زمن؟

الرد على هذا التساؤل ينحصر في نقاط ثلاث:

● **أولاً**: هناك قضايا تهم الإنسان ككل: بصرف النظر عن طبيعة المعرفة ومقدارها عنده، لا تزال عالقة، أي مطروحة بلا حل يجمع عليه الجميع. منها مثلاً، أصل الإنسان ومصيره، وسبب الشرور ومآلها، وقدم العالم وحدوثه. قال الخواجه زاده في مقدمة «تهافته»: إن أهم ما يتنافس عليه البشر، «معرفة المبدأ والمعاد وما بينهما»[5].

---

(١) الطوسي، الذخيرة، ق (٢٩ ـ ب).
(٢) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٣٩.
(٣) المرجع نفسه، ص ٧٩.
(٤) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٢٩.
(٥) الخواجه زاده، تهافت الفلاسفة، المقدمة ص ٢ ـ ٣.

إذن مع كون قضية قدم العالم قضية عالقة لم تحل، فإنها أيضاً قضية لم يتجاوزها الزمن.

● **ثانياً: إذا لم يكن هناك فلسفة نتعلمها كعلم موضوعي، بل ما نتعلّمه هو أن نتفلسف، أي أن نفكر، كما يقول كانط[1]؛ وإذا كانت الفلسفة هي البحث عن المعرفة، وطرح التساؤلات كما يقول كارل جاسبرس[2]، فإن في بحث قضية قدم العالم، كوسيلة للمعرفة وإعمال الفكر، جدلاً وإن لم يبلغ مرتبة البراهين كما يقول ابن رشد، هو من أسمى مراتب الجدل، وإعمال العقل والنظر. حتى أن الغزالي وأتباعه، رغم حملتهم على العقل لم يكن لديهم وسيلة غيره، فقد حاولوا نقض العقل بالعقل. أضف إلى ذلك ما يطرحه ذلك الجدل من موضوعات حيّة فعلاً، كمسألتي الإرادة والاختيار.**

● **ثالثاً**: ظهر بعد الغزالي، ومع المتأخرين من الشراح والمحققين[3] إخراج جديد للمباحثات، ، فاغتنت بما أُدخل وزيد عليها من طرائق وبراهين وقضايا، وأمثلة جديدة، مثل طريقتي الإمكان الذاتي والاستعدادي، وبراهين التضايف والتطبيق، وقضية القبلية والبعديّة ثم أزلية الإمكان وإمكان الأزلية، وفي كل ذلك إغناء للجدل وأسس المنطق.

ولقد كان المقصود من تلخيص أقوال الغزالي، والطوسي، ثم الاستشهاد بالخواجه زاده والرجوع غالباً إلى ابن رشد، أن يتم في هذا العمل القصير حصر «التهافتات» الأربع وتقويمها، بالمقارنة والمقابلة والمحاكمة، تسهيلاً للعودة إليها والاستفادة منها مجتمعة.

* * *

---

(١) Kant, prolégomène à toute métaphysique Future (voir: Huisman, court traité dr L'action, Paris 1969, Pages: 36, 45).

(٢) — Karl Jaspers, Introduction A la philosophie (Paris, 1965), P 5 – 11.

— Comparer:

G Gusdorf, Traité De Métaphysique (Paris, 1956), P 16.

(٣) را: المدخل، ص ١٥.

الفصل الثاني
أبـــديَّـــة العـــالَـــم

١ ـــ مقدمة :

الأزليـة والأبديـة قضيتان متـلازمتان تقـريبـاً، إذا بحثت الأولى بحثت الثـانيـة بشكل متماثل. فالأزلية، أو القدم، تعني الوجود اللامتناهي في المـاضي، والأبديـة تعني الوجود اللامتناهي مستقبـلاً. وكل من تحـدث في مسألـة الأبديـة جعلها فـرعاً للمسألة الأولى، أي الأزلية، لأن الحجج والأدلة نفسها جارية فيهـا. قال الغـزالي: «ليعلم أن هذه المسألـة فرع الأولى، فـإن العالم عنـدهم[1] كما هـو أزلي لا بدايـة لوجوده، فهو أبدي لا نهاية لآخره، ولا يتصوَّر فناؤه وفساده...»[2].

٢ ـــ الغزالي[3] :

مسألة أبدية العالم هي فرع لمسألة قدمه، وأدلة الفلاسفة الأربعة التي ذكـرت في الأزلية، جارية في الأبدية:

(أ) العـالم معلول، وعلتـه أزليـة أبـديـة. فـإذا لم تتغيـر العلة لم يتغيـر المعلول، فلا حدوث ولا انقطاع.

(ب) العـالم إذا عدم يكـون عـدمـه بعـد وجـوده، فيكـون لـه بعـد، فيثبت الزمان، والزمان ملازم للحركة.

---

(١) عند الفلاسفة.

(٢) الغزايل، تهافت الفلاسفة، ص ٨١.

(٣) را: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٨١ ــ ٨٨.

(ج) إمكان الوجود لا ينقطع، وكذلك الوجود الممكن، يجوز أن يكون على وفق الإمكان[1].

(د) إذا عدم العالم، بقي إمكان وجوده. إذ الممكن لا ينقلب مستحيلاً، فيفتقر المنعدم إلى مادة ينعدم عنها. فالأصول لا تنعدم، إنما الذي ينعدم هو الصور والأعراض.

والجواب عن هذه الأدلة، ما أجيب به عليها في قدم العالم.

وللفلاسفة في الأبدية دليلان آخران:

(أ) دليل جالينوس: لو كانت الشمس تقبل الانعدام، لظهر فيها ذبول في مدة مديدة. لكن الأرصاد دالة على عدم ذبولها منذ آلاف السنين.

والاعتراض على هذا الدليل، جواز فساد الشمس بغير طريق الذبول. فقد يفسد الشيء بغتة. والذبول نفسه لو حصل لا يدرك بالحسّ لأن الشمس كالأرض مائة وسبعين مرة، فلو نقص منها مقدار جبال لا يبين للحس.

(ب) إذا انعدم العالم، كان ذلك لسبب. والسبب ليس إرادة القديم (الله) وإلَّا تغيَّر القديم. وليس فعله، لأن عدم العالم ليس شيئاً حتى يكون، فعلاً، وأقل درجات الفعل أن يكون موجوداً.

أما قول المعتزلة بأن الله يخلق الفناء، وهو موجود صادر منه، فمحال، لأن الفناء ليس موجوداً. وأما قول الكرّامية بأن الله يحدث الإعدام في ذاته، فهو فاسد، لأن الله ليس محل الحوادث. وأما قول الأشعرية، بأن سبب العدم هو عدم خلق البقاء، لأن الأشياء لا تبقى بأنفسها بل وببقاء زائد على وجودها، ففاسد أيضاً

---

(١) وهذا الدليل لا يقوى عند الغزالي، الذي يحيل أن يكون العالم أزلياً ولا يحيل أن يكون أبدياً لو أبقاه الله. إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر. ولم يوجب أن يكون للعالم آخر إلَّا أبو الهذيل العلّاف.

را: تهافت الفلاسفة، ص ٨١ ــ ٨٢. وابن رشد، تهافت التهافت، ص ٢١٤.

لمناكرة المحسوس له[1]. ولأنه لو بقي الباقي ببقاء، للزم أن تبقى صفات الله ببقاء، فيحتاج إلى بقاء آخر ويتسلسل.

وقالت طائفة أخرى من الأشعرية، إن الجواهر تفنى حيث لا يخلق الله فيها حركة ولا سكوناً[2]. وبالجملة، تذهب الفلاسفة إلى أن كل قائم بنفسه لا ينعدم، إنما قد يتحوّل بتبدُّل الصور عليه[3].

وأجاب الغزالي عن ذلك كله، بأن الإيجاد والإعدام بإرادة القادر. فإذا أراد الله أوجد، وإذا أراد أعدم. وإذا وجب أن يصدر عن الله فعل فالصادر هو تجدد العدم. والعدم واقع مضاف إلى القدرة، فإذا وقع حادث بإرادة قديمة، لم يفترق بين أن يكون الحادث عدماً أو وجوداً.

٣ ــ الطوسي:

قالت الفلاسفة بلزوم أزلية العالم، وقال المليّون بامتناعها. وقالت الفلاسفة بلزوم أبدية العالم، فقال المليّون بعدم لزومها لا بلزوم عدمها، فهم يجوزون أبديته.

وحجج الفلاسفة، الثانية والثالثة والرابعة، على قدم العالم، لو تمّت لدلّت على أبديته[4]. أما الحجة الأولى فلا جريان لها هنا، إلّا إذا قررت بوجه غير الذي قررت به[5].

---

(١) الأشياء ليست متجددة الوجود، فالعقل يقضي بأن الشعر الذي على رأس إنسان اليوم، هو نفسه الشعر الذي كان بالأمس، كذلك سواد هذا الشعر.

(٢) الإعدام عند الأشعرية ليس فعلاً، إنما هو الكف عن الفعل.

(٣) كالماء ينقلب بخاراً.

(٤) تقرير الحجة الثانية عند الطوسي، كتقريرها عند الغزالي. أما الثالثة، فقد ركّز فيها الطوسي على حديث الجود، الذي لا يجوز بنظر الفلاسفة تركه في الجواد المطلق، لا أزلاً ولا أبداً. وذلك لم يرد عند الغزالي. وأما الرابعة، فهي غير جارية إلّا إذا بُنيت على الإمكان الذاتي، دون الإمكان الاستعدادي، الذي لم يرد عند الغزالي أيضاً.
را: الطوسي، الذخيرة، ق (٣٠ ــ أ).

(٥) فقد قرر الطوسي الحجة الأولى بوجه مختلف عن الغزالي. فبحسب الغزالي الحدوث =

وقد أورد الطوسي أدلة الفلاسفة المختصَّة بأبدية العالم دون قدمه، كدليل جالينوس، وعدم تصور انعدام العالم دون سبب معدم له[1].

٤ ــ تقويم:

ما ذكره الغزالي، ثم الطوسي، من الأدلة على أبدية العالم، وما نقضا به هذه الأدلة، لم يزد عليه الخواجه زاده شيئاً جديداً. قال في الفصل الثالث من تهافته: «والأدلة الأربعة التي ذكرت في الأزلية جارية هنا أيضاً، بأدنى تغيير وتصرُّف فيها، وكذا الأجوبة...»[2]. كما بحث أيضاً دليلي جالينوس وعدم جواز كون العدم أثراً للفاعل. وفي سياق الحجة الثالثة أورد حديث الجود، الذي لا يجب تركه من الجواد المطلق.

وبذلك يكون كل من الغزالي والطوسي والخواجه زاده في جانب، وابن رشد ممثلاً الفلاسفة في جانب آخر.

وتنحصر ردود ابن رشد في موضوعين:

- **الأول**، نقض أقوال الغزالي والمتكلمين.
- **الثاني**، تحديد موقف الفلاسفة من العدم.

عن الموضوع الأول قال ابن رشد: إنه يلزم من يقول بحدوث العالم أن يقول بفساده. وأبو الهذيل العلّاف[3] «موافق للفلاسفة في أن كل محدث فاسد، وأشد

= كالانقطاع، يوجبان تغيراً في حال القديم، وهو محال. وبحسب الطوسي بني تقرير الحجة على استجماع القديم في الأزل لجميع شرائط التأثير في المؤثر. وهذا الوجه لا يُساعد على جريان الحجة في أبدية العالم. المرجع نفسه. ق (٧ ــ أ).

(١) لم يختلف عن الغزالي إلّا في عدم ذكر ما قالته المعتزلة والأشعرية. م. ع. (٣١ ــ أ).

(٢) الخواجه زاده، تهافت الفلاسفة، ص ٤٩.

(٣) محمد بن الهذيل، بن عبد الله البصري، من شيوخ المعتزلة. عاش في البصرة وتوفي في سامراء، سنة ٢٣٥هـ / ٨٤٩م. را: الحافظ الذهبي، كتاب العبر، الجزء الأول (الكويت، ١٩٦٠)، ص ٤٢٢.

التزاماً لأصل القول بالحدوث»(1). أما الأشعرية، فإنهم «لا يفهمون من القديم إلاَّ ما لا علة له»(2). وقولهم بأن الله يخلق البقاء في الجواهر، فلا تنعدم، فاسد. لأن العدم أمر طارىء، والموجود يبقى من جهة ما هو موجود، فلا حاجة أن تبقى الموجودات ببقاء. وأما دليل جالينوس فهو دليل إقناعي، والشمس لا بد أن تذبل إذا كان لها أن تفسد فساداً طبيعياً، لا قسرياً.

وعن الموضوع الثاني، قال: «إن الفلاسفة لا ينكرون وقوع عدم الشيء عند إفساد المفسد له. لكن لا أن المفسد له تعلق فعله بعدمه بما هو عدم، وإنما تعلق فعله بنقله من الوجود الذي بالفعل إلى الوجود الذي بالقوة، فيتبعه وقوع العدم وحدوثه»(3).

إذن، الفلاسفة لا ينكرون وقوع العدم، إنما ينكرون وقوعه أولاً وبالذات كما قالت الكرّامية. فلا يمتنع «أن يعدم العالم بأن ينتقل إلى صورة أخرى، لأن العدم يكون ههنا تابعاً وبالعرض. وإنما الذي يمتنع عندهم أن ينعدم الشيء إلى لا موجود أصلاً، لأنه لو كان ذلك كذلك، لكان الفاعل يتعلق فعله بالعدم أولاً وبالذات»(4).

وابن رشد لا يميِّز بين الفناء والعدم إذ يقول: «الفناء والعدم اسمان مترادفان... ولو قدرنا الفناء موجوداً، لكان أقصى مراتبه أن يكون عرضاً. ووجود عرض في غير محل مستحيل»(5). فالذي يفنى عند ابن رشد هو الصور والأعراض. وهي نفسها التي تحدث. بينما المحل الحامل لها أزلي، وأبدي. وأزلية هذا الحامل وأبديته لا تعنيان أنه لا علة له، فالعلة تنقل الموجودات من القوة إلى

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٢١٤.
(2) المرجع نفسه، ص ٢١٨.
(3) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٢٤٢.
(4) المرجع نفسه، ص ٢٤٨.
(5) المرجع نفسه، ص ٢٣٢.
قا: Aristote, La Métaphysique, tome I, P 28, et tome II, P 631.

الفعـل، وهـذا معنى الحـدوث. ومن الفعـل إلى القـوة، وهـذا هـو معنى العـدم أو الفناء.

٥ ــ خلاصة:

إذا كانت مسألة أبدية العالم فرعاً لمسألة قـدمه، تجـري فيها البـراهين نفسها التي قـررها الفـلاسفة، والـردود نفسها التي أوردهـا المليّنون، من إلحـاق الإيجـاد والإعدام بإرادة الله القادر المختار، الذي بقدرته يحدث العدم كما يحدث الوجود، فإن الفرق بين المسـألتين يبقى جوهـرياً. فـالعالم بنـظر المليّين محدث، ومن قـال بقدمه فهو كافر. لكنهم يجوزون أبديته، وإن قـالوا بـأن له آخـراً. وفي هذه النقـطة انتقدهم ابن رشد، بأن من يضع للعالم مبدأ، فالأولى به أن يضع له منتهى.



الفصل الثالث

صدور العالم عن المبدأ الأول

١ ــ مقدمة :

إذا كان العالم حادثاً بنظر المليّين، فالله محدثه وموجده. والإحداث هنا بمعنى الخلق، فالله خالق كل شيء من لا شيء. والدَّهرية[١] وحدهم ينفون وجود الخالق[٢].

أما الفلاسفة، فقد اتفقوا على أن للعالم صانعاً، وأن الله صانعه وفاعله. وقد يبدو للناظر في هذه المسألة للوهلة الأولى، أنها تتعلق بموضوع الصفات الإلّهية، لا سيما عند الحديث عن فعل الله، من حيث كونه صانعاً وفاعلاً ومريداً. لكنما المقصود بالفعل تبيان حقيقة المفعول، أو المعلول، أي العالم أكثر من إظهار حقيقة الفاعل، وإن كان الكلام في المفعول يستلزم الكلام في الفاعل حتماً، فما هو رأي الغزالي، والطوسي، والخواجه زاده؟ ثم ما هو موقف ابن رشد منهم في هذه المسألة؟

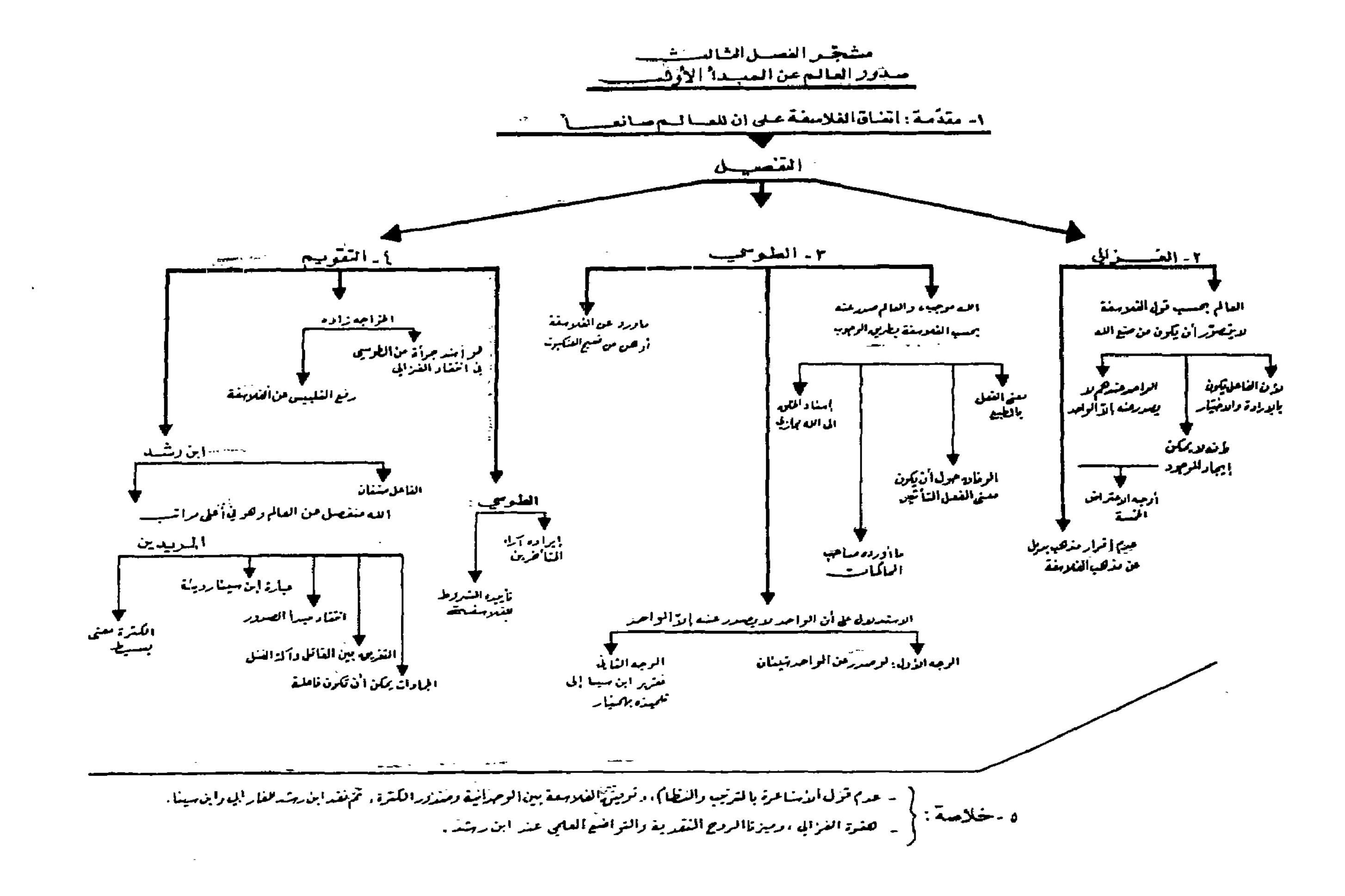
٢ ــ الغزالي :

اتفقت الفلاسفة على أن للعالم صانعاً وفاعلاً، وأن الله صانعه وفاعله. لكن هذا القول هو تلبيس على أصلهم، لأنه بحسب أصلهم لا يتصوَّر أن يكون العالم من صنع الله وفعله، وذلك من ثلاثة أوجه :

---

(١) را: الطوسي، الذخيرة، فهرس الأعلام والفرق.

(٢) الغزالي، المنقذ من الضلال (بيروت، ١٩٥٩)، ص ١٩.


مشجر الفصل الثالث
صدور العالم عن المبدأ الأول
١- مقدمة : اتفاق الفلاسفة على ان للعالم صانعاً
التفصيل
٢ - الغزالي
العالم بحسب قول الفلاسفة لا يتصور أن يكون من صنع الله
لأن الفاعل يكون بالإرادة والاختيار
الواحد عندهم لا يصدر عنه إلا الواحد
لأنه لا يمكن إيجاد الموجود
أوجه الاعتراض الخمسة
عدم إقرار مذهب بديل عن مذهب الفلاسفة
٣ - الطوسي
الله موجب والعالم صادر عنه بحسب الفلاسفة بطريق الوجوب
معنى الفعل بالطبع
الرد على من قال أن يكون معنى الفعل التأثير
ما أورده صاحب المحاكمات
إسناد الفعل إلى الله بالطبع
ما أورد عن الفلاسفة أرهن من نسج العنكبوت
الاستدلال على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد
الوجه الأول: لو صدر عن الواحد شيئان
الوجه الثاني تقرير ابن سينا إلى تلميذه بالسيار
٤ - التقويم
الخواجه زاده
رفع التلبيس عن الفلاسفة
هو أشد جرأة من الطوسي في انتقاد الغزالي
الطوسي
إيراده آراء المتأخرين
تأييد الشروط للفلاسفة
ابن رشد
الفاعل منفعل
الله منفصل عن العالم وهو في أعلى مراتب
المريدين
عبارة ابن سينا رديئة
انتقاد مبدأ الصدور
التفرقة بين الفاعل وآلة الفعل
الجمادات يمكن أن تكون فاعلة
الكثرة معنى بسيط
٥ - خلاصة :
- عدم قول الأشاعرة بالترتيب والنظام، وتفرقة الفلاسفة بين الوحدانية وصدور الكثرة، ثم نقد ابن رشد للفارابي وابن سينا.
- نقد الغزالي، ومميزات الروح النقدية والتواضع العلمي عند ابن رشد.

(أ) **الفاعل بالإرادة والعلم والاختيار:**

الفاعل هو من يصدر عنه الفعل بإرادته وعلمه واختياره. وعند الفلاسفة العالم لازم من الله لزوم المعلول من العلة، كالظل من الشخص، والنور من الشمس، وهو لزوم ضروري. وليس هذا من الفعل في شيء، إذ لا يجوز أن يسمى كل سبب بأي وجه كان فاعلاً، ولا كل مسبب مفعولاً، وإلاَّ أصبحت الجمادات فاعلة، ولا تسمى فاعلة إلاَّ بالاستعارة. وقسمة الفعل إلى فعل بالطبع وفعل بالإرادة باطل، لأن الفعل يتضمن الإرادة ضرورة. والفعل بالطبع يسمى فعلاً مجازاً، وتسمية الفاعل فاعلاً عن طريق اللغة هو مجاز أيضاً، لأن من ألقى إنساناً في النار فمات، كان هو القاتل دون النار.

والخلاصة أنه إذا لم يكن الله مريداً ولا مختاراً، لم يكن صانعاً ولا فاعلاً إلاَّ مجازاً. ولا يكفي أن يكون سبباً لوجود العالم ليكون فاعلاً له، لأن المعني بالفعل ما يصدر عن الإرادة حقيقة[1].

(ب) إيجاد الموجود:

الفعل عبارة عن الإحداث، أي إخراج الشيء من العدم إلى الوجود، والعالم عند الفلاسفة قديم، أي موجود أزلاً. والموجود لا يمكن إيجاده، فكيف يكون العالم فعلاً لله؟

وقول الفلاسفة بأن الإيجاد لا يكون إلاَّ لموجود، وهو عبارة عن نسبة الفاعل الموجد إلى المفعول الموجَد، يجاب عليه أن الفعل يتعلق بالفاعل من حيث الحدوث، أي الخروج من العدم إلى الوجود. فالوجود غير المسبوق بالعدم، لا يصلح أن يكون فعل الفاعل. ويجوز كون العلة والمعلول حادثين أو قديمين، لكن معلول العلة ليس فعلاً، ولا يسمى فعلاً إلاَّ بالمجاز والاستعارة. فحركة الماء بالإصبع لا تجعل الإصبع فاعلاً، لأن الفاعل ذو الإصبع، وهو المريد. وإن كان الفلاسفة لا يعنون بكون العالم فعلاً إلاَّ كونه معلولاً بالنسبة إلى الله، فقد ظهر أن

---

(١) را: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٨٩ ــ ٩٣.

الله ليس فاعلاً عندهم تحقيقاً، إنما يطلق عليه اسم الفاعل مجازاً[1].

(ج) صدور الواحد عن الواحد:

قالت الفلاسفة إن الواحد لا يصدر عنه إلاّ شيء واحد. ولما كان العالم مركباً من مختلفات، فلا يتصوَّر أن يكون فعلاً لله بموجب أصلهم.

وأسباب الكثرة كما يقول الفلاسفة، هي إما اختلاف القوى الفاعلة، أو اختلاف المواد، أو اختلاف الآلات. وكل هذه الأسباب محالة على الله تعالى، فبقي أن تكون الكثرة صادرة منه بطريق توسط العقل المجرد الأول، الذي يعرف نفسه ويعرف مبدأه، فيلزم عن وجوده ثلاثة أمور: عقل ثان، ونفس الفلك الأقصى، وجرمه. وعن العقل الثاني صدر العقل الثالث، وهكذا حتى العقل العاشر، العقل الفعّال الذي يلزم عنه حشو فلك القمر، وهي المادة القابلة للكون والفساد. وكل عقل، يصدر عنه عقل آخر من حيث أنه يعقل مبدأه؛ ونفس، من حيث أنه يعقل نفسه؛ وجرم فلك، من حيث أنه ممكن الوجود[2].

طريقة الصدور هذه، بنظر الغزالي، عبارة عن تحكمات وظلمات لو حكاها الإنسان عن منام رآه لاستدل بها على سوء مزاجه. والاعتراض عليها من خمسة أوجه[3]:

● **الأول**: إن كان في ممكن الوجود كثرة، لأن إمكانه غير وجوده، ففي واجب الوجود كثرة أيضاً، لأن وجوبه غير وجوده.

● **الثاني**: المعلول الأول، إن كان عقله نفسه، وعقله غيره، عين ذاته، فلا كثرة فيه. وإن كان غيره، ففي الأول الذي يعقل نفسه ويعقل غيره كثرة. والقول بأن الأول لا يعقل إلاّ ذاته هو مذهب شنيع هجره ابن سينا وسائر المحققين.

● **الثالث**: عقل المعلول الأول ذات نفسه، هل هو عين ذاته أو غيره؟ فإن كان عينه، فهو محال، لأن العلم غير المعلوم. وإن كان غيره، فليكن كذلك في المبدأ الأول، فيلزم منه كثرة.

---

(١) المرجع نفسه، ص ٩٣ ــ ٩٧.

(٢) را: الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص ٢٨٨ ــ ٢٩٩.

(٣) را: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١٠١ ــ ١٠٩.

● الرابع: إن المعلول الأول لا يكفي فيه تثليث. فإن جرم السماء الأول يلزم عند الفلاسفة من معنى واحد، من ذات المبدأ. وفيه تركيب من وجوه، أحدها أن الفلك الأقصى انقسم إلى نقطتين هما القطبان. فإن كانت جميع أجزاء الفلك الأقصى متشابهة، فلِمَ لزم تعيّن نقطتين من بين سائر النقط لتكونا قطبين؟ وإن كانت الأجزاء مختلفة، فما مبدأ تلك الاختلافات، والجرم الأقصى لا يصدر إلاّ من معنى واحد بسيط؟

● الخامس: ما الفرق بين من يقول: إن كون المعلول الأول ممكن الوجود، اقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه، وإن عقله نفسه اقتضى وجود نفس الفلك منه، وإن عقله المبدأ الأول اقتضى وجود عقل منه؛ وبين قائل، عرف وجود إنسان غائب وأنه ممكن الوجود وأنه يعقل نفسه وصانعه فقال: يلزم من كونه ممكن الوجود وجود فلك! . . . إلخ. وهذا ما لا يقنع به مجنون.

وينتهي الغزالي بعد هذه الاعتراضات على مبدأ الصدور، إلى التنصُّل من إقرار مذهب بدل مذهب الفلاسفة. يقول: «نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض ممهِّد، وإنما غرضنا أن نشوِّش دعاويهم وقد حصل»[1]. ثم يعتبر البحث في كيفية صدور الفعل من الله بالإرادة، طمعاً في غير مطمع. فلا مانع أن يقال: «المبدأ الأول عالم قادر مريد، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، يخلق المختلفات والمتجانسات كما يريد، وعلى ما يريد»[2].

٣ ـ الطوسي[3]:

الفلاسفة يطلقون اسم الفاعل والصانع على الله، إما خطأ أو مجازاً، لأن الله عندهم ليس مريداً مختاراً، بل موجباً. ولأن العالم صدر عنه بطريق الوجوب، كالسخونة عن النار، والرطوبة عن الماء. وهم يشبهون الفاعل بالعلّة، والمفعول بالمعلول.

---

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١٠٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٠٩.

(٣) را: الطوسي، الذخيرة، ق (٣٢ ـ ب) ـ (٣٩ ـ ب).

وقد رفض الفلاسفة اختصاص الفعل بما يكون بالإرادة والاختيار، حتى لا يكون القول «فعل بالطبع» تناقضاً بمثابة القول «فعل بالاختيار لا بالاختيار». أو يكون القول «فعل بالاختيار»، تكراراً بمثابة القول «فعل بالاختيار بالاختيار». لكن التناقض غير لازم، لأن لفظ «فعل» لم يستعمل بالمعنى المطلق، بل بالمعنى الجزئي المجازي، كما في قول الله تعالى: ﴿فَوَجَدَا فِيْهَا جِدَاراً يُرِيْدُ أَنْ يَنْقَضَّ﴾(١). واستعمال لفظ الفعل فيما ليس بالإرادة شائع في كلام العرب، لكن ذلك كله يحمل على المجاز لا الحقيقة، فيقال: «قطع السكين» و«قتل السيف»، والحقيقة أن فاعل القطع ليس السكين، بل الشخص الذي يستعمله.

وإذا قصد الفلاسفة بمعنى الفعل التأثير، دون التخصيص بالإرادة، أو التعميم بشمول صفات الآلات والشروط، فالطوسي يرحب بالوفاق معهم(٢)، سيما إن أريد بالتأثير إيجاد الأثر بالاختيار. وما أورده صاحب المحاكمات، من أن معنى التأثير استتباع المؤثر له وتعلقه به، بحيث لو انعدم المؤثر انعدم، لا يغني من الحق شيئاً، لتحقق هذا التعلق في جميع العلل، تامة كانت أو ناقصة.

أما إثبات الإرادة والاختيار لله تعالى، بمعنى أنه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وأن مقدم الشرطية الأولى دائم الوقوع ومقدم الثانية دائم اللاوقوع، فيكون الله فاعل العالم على الحقيقة؛ فهو كلام لا تحقيق له بنظر الطوسي، لأن ما يقع بالإرادة والاختيار، هو ما يصح وجوده وعدمه بالنظر إلى ذات الفاعل. كما أن متعلق الإرادة يجب أن يكون حادثاً، وعالم الفلاسفة قديم.

ثم إن إسناد الخلق والصنع إلى الله على زعم الفلاسفة مجازي، طالما أنه تعالى ليس فاعلاً للعالم كله، بل لجزء واحد منه، هو العقل الأول. وقد صدر من العقل الأول عقل ثان، ومن الثاني ثالث، وهكذا حتى العقل العاشر، أو العقل الفعال، الذي هو المبدأ الفياض، الذي فاضت منه العنصريات ونفوسها، بواسطة استعدادات تحصل لها بسبب الحركات الفلكية.

---

(١) سورة الكهف ١٨، ٧٧ ك.

(٢) الطوسي، الذخيرة، ق (٣٣ ــ ب).

واستدل الفلاسفة على أن الواحد لا يصدر عنه إلاَّ الواحد بوجهين[1]:

(أ) لو صدر عن الواحد الحقيقي شيئان، لكان مصدراً لكل منهما. ولكانت مصدريته لهذا غير مصدريته لذاك. والمصدريتان، إن كانت كل منهما عين ذات الواحد، يصبح له حقيقتان متغايرتان، فيكون الواحد اثنين، وهو محال. وإن كانت كل مصدريَّة منهما داخلة فيه، لزمه التركيب. وإن كانت كل منهما خارجة عنه، لزمه أن يكون مصدراً لكل من المصدريتين، فينتقل الكلام إلى مصدريتي المصدريتين، حتى يلزم التسلسل. وأما إذا كان الصادر عن الواحد واحداً، فمصدريته عين الفاعل، فلا يلزم شيء من المحالات.

ويعترض الطوسي على هذا الوجه، بأن المصدرية أمر إضافي اعتباري، لا تحقق لها في الخارج. فلا ينافي تعددها الوحدة الحقيقية، ولا يلزم شيء من المحالات. وهي كالإضافات والسلوب، يتصف بها المبدأ الأول دون أن تدخل عليه كثرةً وتعدداً.

فإن أريد بالمصدرية خصوصية تكون للفاعل مع أثره، ولا تكون له مع غيره، حتى أن أثر الواحد إن كان واحداً، جاز أن تكون تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل، فذلك مسلَّم لدى الطوسي[2]، طالما أريد بالغير ما ليس أثراً للفاعل مطلقاً. أما إن أريد بالخصوصية مطلق الخصوصية التي تترتب عليها صحة صدور الأثر عن الفاعل، فلا مانع أن يكون للواحد بحسب ذاته خصوصية مع شيئين، يصدر عنه بسببها مجموعهما. وإذا اعترف الفلاسفة بجواز صدور شيئين من الواحد، أحدهما بحسب ذاته، والآخر باعتبار صدور الأول عنه، صار قولهم «الواحد لا يصدر عنه إلاَّ الواحد» ضائعاً.

(ب) لو صدر عن الواحد «آ» و«ب»، لكان مصدراً لـ«آ» ولما ليس «آ». وهذا تناقض، لأن نقيض صدور «آ» هو لا صدور «آ» كأن يقال: صدر من النار

---

(1) الطوسي، الذخيرة، ق (٣٥ ـ أ).

(2) المرجع نفسه، ق (٣٦ ـ أ).

التسخين ولم يصدر منها التسخين. أو يقال: لو صدر عن الواحد «آ» و «ب» من جهة واحدة، صدق قولنا صدر عنه «آ» ولم يصدر عنه «آ» من الجهة الواحدة. لأنه حيث صدر عنه «ب» الذي هو غير «آ»، يصدق أنه لم يصدر عنه «آ» من تلك الجهة، فيصدق أنه صدر عنه «آ» ولم يصدر عنه «آ» من جهة واحدة، وهما متناقضان.

هذا التقرير هو الذي اختاره ابن سينا[*]، وكتبه إلى تلميذه بهمنيار[١]. والاعتراض عليه أن الشرطية كاذبة، لأن اللازم من صدور «ب» ليس أنه لم يصدر عنه «آ»، بل أنه صدر عنه ما ليس «آ» وليس فيه تناقض. فالمطلقتان لا تتناقضان كما عرف في المناطق[٢].

ثم إن كلام الفلاسفة في هذا المطلب[٣]، كيفما نظر فيه المتأمل يتبيَّن له وجوه من الفساد. حتى أن من كان دأبه الذب عنهم اعترف بورود كثير من الاعتراضات عليهم. كما أن حصرهم جهات تعدد المعلول الأول في ثلاث[٤]، يوضح أن ما أوردوه في هذا المقام أوهن من نسج العنكبوت، فكيف وقد بني عليه أهول الأمور وأعظمها، وهو بناء السماوات والأرضين[٥].

٤ ـــ تقويم:

لقد اختلفت منهجية الطوسي فعلاً عن منهجية الغزالي في هذا الفصل. صحيح أن النقاط الأساسية التي طرحها الغزالي تناولها الطوسي أيضاً، مثل المعنى

---

(١) را: الطوسي، الذخيرة، فهرس الأعلام والفرق.

(٢) يقول سعدي جلبي أنه لا وجه لمنع التناقض.
را: الذخيرة، ق (٣٧ ــ ب)، الهامش.

(٣) صدور الواحد عن الواحد.

(٤) وهي بنظر الطوسي أكثر من ذلك بكثير، مثل: إن له ذاتاً، وإمكاناً، ووجوباً بالغير، ووجوداً منه، وتعقلاً لذاته، ولفاعله، ولمعلوماته... إلخ.

(٥) را: الذخيرة، ق (٣٩ ــ أ).

(*) عن عدم تناقض المطلقات، را: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الأول (القاهرة، ١٩٦٠)، ص ٣٥٣ ــ ٣٥٨.

الحقيقي أو المجازي للفعل، والفرق بين الفاعل والعلة والمفعول والمعلول، ووجوب كون الفاعل مختاراً؛ لكن النسق مختلف والطريقة جديدة.

الجديد عند الطوسي، إضافة لعدم تتبعه لأفكار الغزالي، إيراده آراء المتأخرين والرد عليها. فهو ينتقد صاحب المحاكمات الذي قال إن معنى الفعل التأثير، بأن كلامه لا يغني من الحق شيئاً. ويستشهد بالرازي الذي انتقد الفلاسفة لسوء استعمالهم لآلة المنطق[1]. ثم يجادل شارح الإشارات، نصير الدين الطوسي، الذي تارة يعجب من ابن سينا لاستعماله المقدمة القائلة بأن الأشرف يصدر من الأشرف، وهي مقدمة خطابية، وتارة يحاول ردَّ الكلام في مسألة عدم صدور الكثرة من الواحد إلى البرهان[2].

أما مسألة «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد»، التي جعلها الغزالي وجهاً ثالثاً من وجوه بيان التلبيس على أصل الفلاسفة[3]، فقد رأى فيها الطوسي مطلباً جليلاً[4]، فبحثها مطولاً في القسم الثاني من الفصل. وانطلاقاً من تميُّز الطوسي عن الغزالي في هذه المسألة، وتأييده المشروط للفلاسفة في بعض القضايا[5]، يمكن البحث عن أوجه التقارب مع الخواجه زاده، الذي بحث هذه المسألة في فصل خاص[6]، أورد فيه ما أورده الطوسي، كالتقرير الذي اختاره ابن سينا وكتبه إلى تلميذه بهمنيار، وكقول الرازي «والعجب ممن يفني عمره في تعليم الآلة العاصمة عن الغلط وتعلّمها، ثم إذا جاء إلى هذا المطلب الأشرف أعرض عن

(١) الطوسي، الذخيرة، ق (٣٧ ــ ب).
(٢) المرجع نفسه، ق (٣٨ ــ أ).
(٣) إذ بحسب أصلهم على رأي الغزالي، لا يتصور أن يكون العالم من صنع الله وفعله.
(٤) را: الذخيرة، ق (٣٥ ــ أ).
(٥) مثل: «إن أردتم بالغير، في قولكم يجب للفاعل مع أثره خصوصية ليست له مع غيره، ما ليس أثره مطلقاً، أو بالخصوصية خصوصية جزئية معينة، فهو مسلَّم...». الذخيرة، ق (٣٦ ــ ب).
(٦) تهافت الخواجه زاده، الفصل الرابع.

استعمالها . . . »[1].

ــ هنا تجدرالإشارة إلى أن الخواجه زاده كان أكثر جرأة من الطوسي في نقده الغزالي. ففي الفصل الخامس[2]، المتعلق بكيفية صدور العالم عن المبدأ الأول، يورد الخواجه زاده جميع الوجوه التي ذكرها الغزالي في الاعتراض على صدور الكثرة عن المبدأ الأول. ثم يردّ على الغزالي، فيعتبر أن كلامه ــ في أن في واجب الوجود كثرة لأن وجوبه غير وجوده ــ «غير موجَّه، لأن الوجود الذي يدَّعي كون الوجوب نفسه هو وجوده الخاص، المخالف بالحقيقة لسائر الوجودات. ولا نسلِّم أنه يمكن إثباته مع نفي الوجوب، بل الذي يمكن إثباته مع نفي الوجوب هو الوجود المطلق»[3].

كما أن ما ذكره الغزالي في تلبيس قول الحكماء في الفاعل والصانع، ليس بنظر الخواجه رداً لمذهبهم، ولا إبطالاً لمعتقدهم، بل نزاع معهم في أمر لفظي. يقول عن الغزالي: «وغاية ما يرجع إليه كلامه، ومنتهى مقصده ومرامه، ادعاء التلبيس عليهم. ولهم أن يقولوا: نريد بالفاعل المؤثر مطلقاً، بأي وجه كان، بإرادة أو بغير إرادة. وبالفعل، الأثر تارة والتأثير أخرى. . . وأي حاجة لنا إلى التلبيس في معتقدنا؟ فإنا نصرح جهاراً بأن المبدأ الأول موجب لا مختار، وأن العالم قديم لا محدث، بل ندَّعي . . . أن الاختيار . . . الذي يقول به المتكلمون نقص لا يليق بجناب كبريائه»[4].

أما نقد الخواجه للغزالي، فلا يعني أنه يلتقي مع الفلاسفة في مقدماتهم وما ينتج عنها. وهو ملتزم في النهاية بما يقرره المتكلمون من أحكام، شأنه في ذلك شأن الطوسي. يظهر ذلك عند مقابلة أبحاثهما بأبحاث ابن رشد. فما هو قول

---

(١) المرجع نفسه، الصفحات ٥٧ ــ ٥٨.
(٢) نفسه، ص ٥٩.
(٣) الخواجه زاده، تهافت الفلاسفة، ص ٦٦.
(٤) المرجع نفسه، ص ٧٧.

ابن رشد في كيفيَّة صدور العالم عن المبدأ الأول؟ وهل الله بنظره فاعل العالم وصانعه بالإرادة والاختيار؟

أجاب ابن رشد عن السؤال الثاني، بأن الفاعل صنفان:

ــ صنف يفعل شيئاً واحداً، كالحرارة تفعل الحرارة.

ــ وصنف يفعل الشيء ويفعل ضده، وهو الفاعل المختار المريد. «والفاعل الأول سبحانه منزَّه عن الوصف بأحد هذين الفعلين، على الجهة التي يوصف بها الكائن الفاسد عند الفلاسفة. وذلك أن المختار والمريد هو الذي ينقصه المراد، والله سبحانه لا ينقصه شيء يريده»[1]. فهل يكون الله فاعلاً بالطبع؟

الباري كما يرى ابن رشد، منفصل عن العالم. فليس هو فاعلاً لا بالطبع ولا بالاختيار، بمعنى الفاعل الذي في الشاهد. «بل هو فاعل هذه الأسباب[2]، مخرج الكل من العدم إلى الوجود، وحافظه على وجه أتمَّ وأشرف مما هو في الفاعلات المشاهدة... وهو ضرورة مريد مختار في أعلى مراتب المريدين المختارين، إذ لا يلحقه النقص الذي يلحق المريد في الشاهد، وهذا هو نصّ كلام الحكيم»[3]. والفلاسفة لا يقولون إن الله ليس مريداً بإطلاق، إنما يقولون إنه ليس مريداً بالإرادة الإنسانية.

أما الجمادات، فيمكن أن تكون فاعلة. واحتجاج الغزالي على ذلك «بأن الجماد لا يسمى فاعلاً، فكذب. لأن الجماد إذا نفي عنه الفعل فإنما ينفى عنه الفعل الذي يكون عن العقل والإرادة، لا الفعل المطلق»[4]، كالنار مثلاً، فإنها

---

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٢٥٢.

(٢) أي الأسباب الأربعة: المادي، الصوري، الفاعل، والغائي.
را: Aristote, La Métaphysique, tome I, P 21 – 26.

(٣) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٢٥٥.
قا: Aristote, La Métaphysique, tome II, P 683.

(٤) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٢٦٠.

تقلب المحروقات ناراً، أي تخرجها عن شيء هي فيه بالقوة، إلى الفعل. فالجماد يكون فاعلاً بالحقيقة عندما يخرج غيره من القوة إلى الفعل، ولا يكون فاعلاً بالمجاز إلاّ إذا شبَّه بالمريد، أي أن «يراد به أنه يفعل فعل المريد. . . وهذا بيِّن، ولذلك قال العلماء في قوله تعالى: ﴿جِدَاراً يُرِيْدُ أَنْ يَنْقَضَّ﴾ إنه استعارة»[1].

والطوسي يلتقي في هذا مع ابن رشد، فقد استعمل نفس المثال، وقال إن «الإرادة والطلب لا يتصوَّران إلاّ ممَّن له العلم»[2].

ورداً على قول الغزالي «فإن من ألقى إنساناً في نار فمات يقال: هو القاتل دون النار»[3]، يفرق ابن رشد بين حالتين مختلفتين: حالة تكون النار فيها آلة للقتل، والفاعل بالحقيقة هو القاتل بها. وحالة تكون النار فيها فاعلاً بالحقيقة، لأن «من أحرقته النار من غير أن يكون لإنسان في ذلك اختيار، ليس يقول أحد أنه أحرقته النار مجازاً»[4].

وأجاب ابن رشد عن السؤال الأول، أي كيفية صدور العالم عن الواحد، بأن الكثرة لا توجد عن الواحد من قبل المواد، لأنه لا مواد معه. ولا من قبل الآلة، ولا آلة معه. «فلم يبق إلاّ أن يكون من قبل التوسُّط، بأن يصدر عنه أولاً واحد، وعن ذلك الواحد واحد فتوجد الكثرة»[5]. لكن هذا الرأي في الصدور هو رأي أفلاطون[6] كما يقول ابن رشد. «وأما المشهور، فهو ضد هذا، وهو أن الواحد الأول، صدر عنه صدوراً أولاً جميع الموجودات المتغايرة»[7]. ثم صدر عن البسيط

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٦١.

(٢) الطوسي، الذخيرة، ق (٣٣ ـ أ).

(٣) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٩٢.

(٤) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٢٦٩.

(٥) المرجع نفسه، ص ٢٩٠.

(٦) را: Platon, Time´e, par E. Chambry (G. F. Paris, 1969), P 410 - 415.

(٧) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٢٩٥.

البسيط، وصدر المركب من الأجسام البسيطة، والتركيب يكون من قبل الأجرام السماوية[1].

فابن رشد ينتقد مبدأ الصدور بحسب فلاسفة الإسلام المتأخرين، الفارابي وابن سينا[2]. ومعطي الوجود على رأي أرسطو هو واحد لا كثرة فيه، وهو إنما يعطي معنى واحداً بذاته. وهذه الوحدة تتنوَّع على الموجودات بحسب طبائعها، وتترقى كلها إلى الوحدة الأولى، كما تحصل الحرارة التي في الأشياء الحارة عن الحار الأول، الذي هو النار، والواحد هو سبب الوحدة من جهة، وسبب الكثرة من جهة[3]. «وإذا كان ذلك كذلك، فبيِّن أن ههنا موجوداً واحداً تفيض منه قوة واحدة، بها توجد جميع الموجودات»[4].

أما عبارة «ممكن الوجود من ذاته، واجب من غيره»، التي استنبطها ابن سينا لإيجاد مخرج لصدور الكثرة عن الوحدة، «فهي عبارة رديئة»[5] بنظر ابن رشد[6]. لأن الكثرة موجودة في العلة والمعلول، أي في الموجودات التي فيها كثرة بالقوة تظهر في المعلول، فيصدر عنه معلولات كثيرة. «وليس يلزم من سريان القوة

---

(١) را: ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ١٤٩.

(٢) اتَّهم ابن رشد ابن سينا بأنه هو وغيره قد «غيروا مذهب القوم في العلم الإلّهي حتى صار ظنياً» (تهافت التهافت، ص ٣١٠).
وعن طريقة الصدور عند الفارابي وابن سينا، را:
ــ الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، (المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٩)، ص ٤٤.
ــ ابن سينا، الشفاء، الإلّهيات، ج ٢ (القاهرة، ١٩٦٠)، ص ٤٠٢ ــ ٤٠٩.

(٣) را: — Aristote, La Métaphysique, tome II, P 697 - 698.
— Aristote, physique, par Henri Carteron (Paris, 1961), tome II, P 122.

(٤) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٣٠٠.

(٥) المرجع نفسه، ص ٣٢٩.

(٦) بنظر ابن رشد، كل ما هو موجود من غيره فليس له من نفسه إلّا العدم.

الواحدة في أشياء كثيرة أن يكون في تلك القوة كثرة»[1]. والمصنوع الواحد الذي في الشاهد إنما يصنعه صانع واحد، أما العالم بكل ما فيه، فالله خالقه وممسكه وحافظه[2].

ولو فسَّر الفلاسفة وجود الكثرة بأن «المعلول الأول فيه كثرة، ولا بدَّ وأن كل كثرة إنما يكون منها واحد، بوحدانية اقتضت أن ترجع الكثرة إلى الواحد، وأن تلك الوحدانية التي صارت بها الكثرة واحداً هي معنى بسيط، صدرت عن واحد مفرد بسيط»[3]، لصارت القضية القائلة بأن الواحد لا يصدر عنه إلَّا الواحد صادقة، ولكانت القضية القائلة بأن الواحد يصدر عنه كثرة، صادقة أيضاً.

٥ ــ خلاصة:

الله تعالى واحد. والعالم (كل ما سوى الله) فيه كثرة وتعدُّد. فكيف صدرت الكثرة عن الواحد؟

اعتقد الأشاعرة أن ذات الله هي الفاعلة لجميع الموجودات بلا واسطة، والعالمة لها بعلم غير متناه. ثم وضعوا الموجودات جميعها جائزة، ولم يروا فيها ترتيباً ولا نظاماً. واعتقدوا أن كل موجود يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه. وقد نفوا الأفعال الصادرة عن الأمور الطبيعية وقالوا: إنها «تظهر مقترنة بالحي الذي في الشاهد وإنما فاعلها الحي الذي في الغائب»[4]. وانتهوا إلى القول بعدم كون شيء من شيء، فهم يضعون أن الكل حادث من لا شيء وأن الله خالق كل شيء بإرادته واختياره[5].

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣٧٢.

(٢) ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا...﴾. فاطر ٣٥، ٤١ ك.

(٣) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٤٠٢.

قا: Aristote, La Métaphysique, P 979. – 802.

(٤) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٣٦٠.

(٥) را: ــ المرجع نفسه، ص ٣٥٧ ــ ٣٦٠.

ــ الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٦٨.

وتوقف الفلاسفة المسلمون عند مسألة الكثرة، فحاولوا التوفيق بين وحدانية الله وصدور الكثرة عنها، وبين قدرة الله وإرادته واختياره من جهة، ووجوب الكون والنظام من جهة ثانية. وابتدعوا طريقة صدور الكثرة عن الواحد، المرتكزة على تعقلات المعلولات المجردة الأول لمبدئها ولنفسها، والتي قال عنها الغزالي إنها «تحكمات، وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات، لو حكاه الإنسان من منام رآه لاستدل به على سوء مزاجه»[1].

ابن رشد انتقد الفارابي وابن سينا، «لأنهما أول من قال هذه الخرافات، فقلَّدهما الناس ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة»[2]. لكن هذه الأقوال ليست تبلغ من عدم الإقناع المبلغ الذي ذكره الغزالي. وكثيراً ما يردد ابن رشد أن الغزالي أعظم مقاماً من الذي قاله، وربما اضطره أهل زمانه لأن يقول ما قال، ولا سيما حين يُطالَب بتبيان الحق بعد إبطاله مذهب الفلاسفة فيجيب: «نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض ممهِّد، وإنما غرضنا أن نشوِّش دعاويهم وقد حصل»[3].

وقد ردَّ ابن رشد بأن هذا الغرض لا يليق بالغزالي. «وهي هفوة من هفوات العالم، فإن العالم بما هو عالم، إنما قصده طلب الحق لا إيقاع الشكوك وتحيير العقول»[4].

وفي هذا الرد منحى أخلاقي رفيع، هو من متطلبات الروح العلمية النقدية، التي لا يكون غرضها كشف نواقص الآخرين، بل إظهار الحق بنزاهة وتجرد.

يضاف إلى ميزة الروح النقدية عند ابن رشد، ميزة التواضع العلمي، وعدم التشبث بالمتطلبات العقلية حيث لا تصح. فقول الغزالي «إن كل ما قصرت عن إدراكه العقول الإنسانية، فواجب أن نرجع فيه إلى الشرع، حق. وذلك أن العلم

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١٠١.
(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٣٩٧.
(٣) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١٠٨.
(٤) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٤١٣.

المتلقى من قبل الوحي إنمـا جاء متمماً لعلوم العقل. أعني، أن كـل ما عجـز عنه العقل أفاده الله تعالى للإنسان»[1].

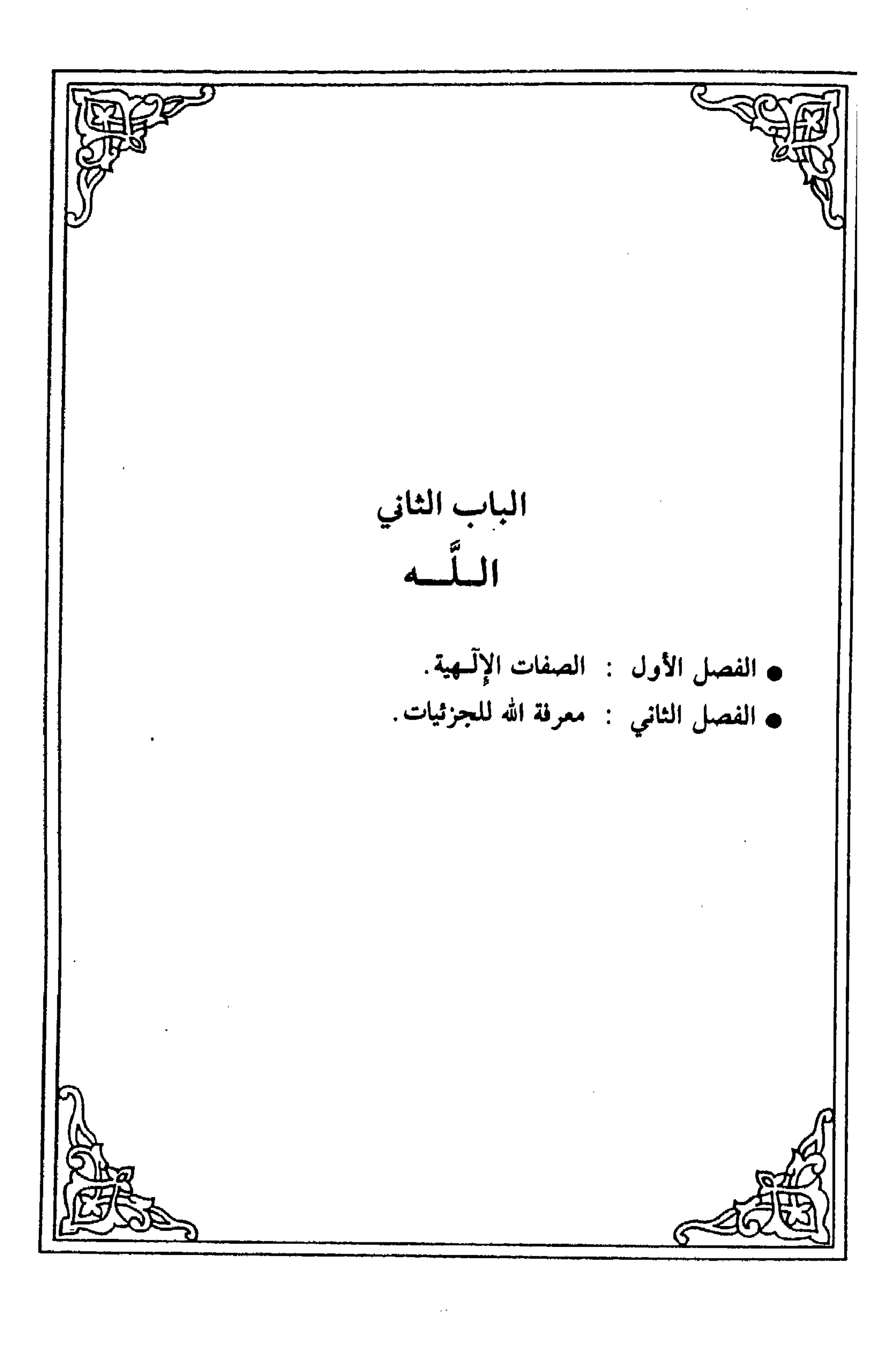
هنا تصح المقايسة مع علاء الدين الطوسي، الذي ختم بحثه في كيفية صدور العالم بقوله: «والحق أن التصدي للاطلاع على كنه كيفية إيجاد الله تعالى للعـالم، خـوض في لجّة غـامرة لا يبـدو ساحلهـا، ولا ينجو داخلهـا، لا سيمـا بمجـرد نـظر العقـل. فعلى العاقـل أن لا يتجـاوز مـا تحقق من متين النقـل؛ أو تيقّن من بـراهين العقل. . .»[2].

* * *

---

١) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٤١٢.

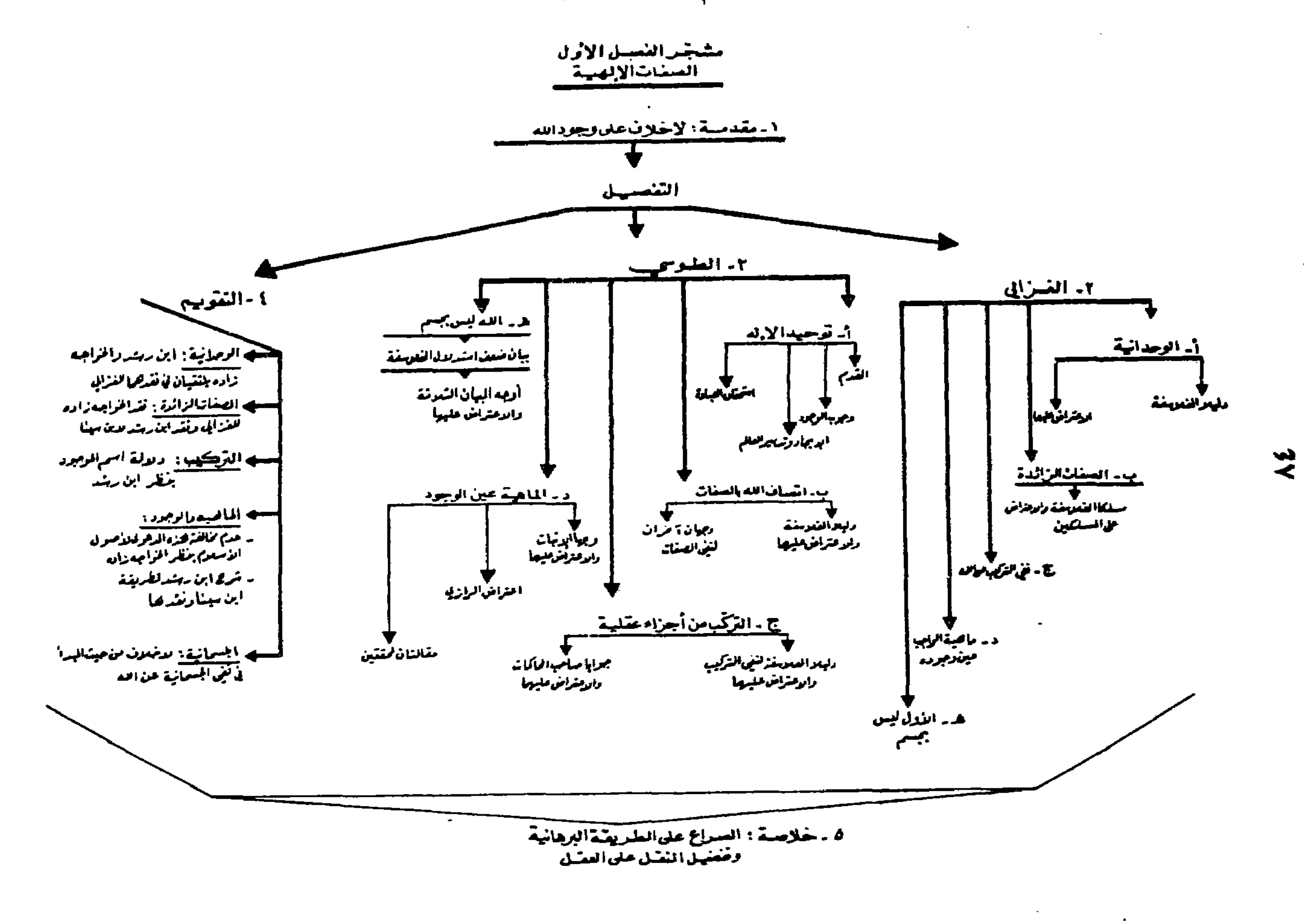
١) الطوسي، الذخيرة، ق (٣٩ ـــ ب).



الباب الثاني

اللَّـــه

- الفصل الأول : الصفات الإلـهية.
- الفصل الثاني : معرفة الله للجزئيات.



مشجر الفصل الأول
الصفات الإلهية
١ - مقدمة : لا خلاف على وجود الله
التفصيل
٢ - الغزالي
أ - الوحدانية
ب - الصفات الزائدة
ج - نفي التركيب
د - ماهية الواجب عين وجوده
هـ - الأول ليس بجسم
٣ - الطوسي
أ - توحيد الإله
القدم
وجوب الوجود
ب - اتصاف الله بالصفات
ج - التركب من أجزاء عقلية
د - الماهية عين الوجود
اعتراض الرازي
هـ - الله ليس بجسم
٤ - التقويم
الوحدانية
الصفات الزائدة
التركيب : دلالة اسم الموجود بنظر ابن رشد
الماهية والوجود
شرح ابن رشد لطريقة ابن سينا ونقدها
الجسمانية
٥ - خلاصة : الصراع على الطريقة البرهانية وتفضيل النقل على العقل

الفصل الأول

الصفات الإلّـهية

١ ــ مقـدمـة:

لا خـلاف بين الفـلاسفـة والمليّين على وجـود الله، فهـو لا ينكـر وجـوده إلاَّ الدهريـة كما يقـول الطوسي، والغـزالي[١]. وهم وإن اختلفوا في نسبـة العالم إلى الصانع، من حيث القدم والحدوث، ومن حيث كونه صانعاً حقيقة أو مجازاً، فإنهم يثبتون وجود الباري رغم اختلاف الأدلة عليه.

فالمليّون، أو أهل الحق كما يسميهم الغـزالي[٢]، يقولـون بحدوث العـالم، وبأنه لا يوجد بنفسه، فلزم احتياجه إلى الصانع. أما الفلاسفة فيقولون بقدم العالم، وبـاحتياجـه مع ذلـك إلى صانـع يصنعه، ويعنـون به المبـدأ الأول أو العلة الأولى، ويستدلون عليه باستحالة تسلسل العلل إلى غير النهاية.

وهذا الاستدلال متناقض بنظر الغزالي[٣]، لأن من يجوِّز حوادث لا نهايـة لها لا يتمكن من إنكـار علل لا نهـايـة لهـا. وليس المـطلوب هنـا إظهـار العجـز عن الاستـدلال على وجود الصـانع، طـالما أثبت الجميـع وجوده. فـالله موجـود، وكل موجود متميِّز عن غيره بصفاته. وأهم صفات الله الوحدانية. وتـوحيده يستـدعي نفي الكثـرة والتركيب والجسميَّـة عنه. لـذا، وإن تمَّ الإجماع على إثبـات الوجـود فقـد

---

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١١٠، والطوسي، الذخيرة، ق (٣٩ ــ ب).

(٢) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص ١٦؛ وتهافت الفلاسفة.

(٣) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١١٤.

حصل الخلاف في الصفات الإلّهية، إذ أثبتها المليّون ونفاها الفلاسفة لتعارضها مع مبدأ التوحيد. فكيف التوفيق بين وحدانية الله وتعدد صفاته؟

٢ ــ الغزالي:

أهم النقاط التي دار الصراع حولها بين الغزالي والفلاسفة في هذا الموضوع خمس:

(أ) الله واحد.

(ب) ليس له صفات زائدة على ذاته.

(ج) لا يشاركه غيره في فصل أو جنس.

(د) ماهيته عين وجوده.

(هـ) أنه ليس بجسم.

(أ) الوحدانية[١]:

الله واحد، وهو واجب الوجود. وللفلاسفة على وحدانيته دليلان:

● **الأول**: لو كانا اثنين، لكان وجوب الوجود مقولاً على كل واحد منهما. ووجوب أحدهما، إن كان له لذاته، لا يكون معه الآخر واجباً. وإن كان له لعلّة، فإنه يكون معلولاً. والمقصود بواجب الوجود ما لا علّة له، فلا بدَّ لواجب الوجود أن يكون واحداً.

والاعتراض على هذا الدليل أن التقسيم خطأ، «لأنه لِمَ يستحيل ثبوت موجودين لا علة لهما، وليس أحدهما علة للآخر؟... وأي معنى لقول القائل: إن ما لا علة له، لا علة له لذاته أو لعلة؟ إذ قولنا لا علّة له سلب محض، والسلب المحض لا يكون له سبب، ولا يقال فيه إنه لذاته أو لا لذاته»[٢].

---

(١) را: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١١٦ ــ ١٢٧. ومقاصد الفلاسفة، ص ٢١٣.
ــ الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١١٤ ــ ١١٨.

(٢) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١١٧.

● **الثاني**: إذا فرض واجباً الوجود، لكانا متماثلين أو مختلفين. فإنا كانا متماثلين فلا يعقل التعدد والإثنينية، كالسوادين في مكان وزمان واحد، فإنهما سواد واحد، وإلاّ جاز في حق كل شخص أنه شخصان. وإن كانا مختلفين كانا مركبين، ومحال أن يكون واجب الوجود مركباً.

والاعتراض أن المتماثلين لا يتصور تغايرهما. لكن هذا النوع من التركيب ليس محالاً في المبدأ الأول، لأنه لا برهان عليه.

ثم إن الفلاسفة ينفون الكثرة عن الله من كل وجه. «ومع هذا فإنهم يقولون للباري «إنه مبدأ وأول، وموجود، وجوهر، وواحد، وقديم، وباق، وعالم، وعقل وعاقل ومعقول، وفاعل وخالق، ومريد، وقادر، وحي، وعاشق ومعشوق، لذيذ وملتذ، وجواد وخير محض. وزعموا أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه. وهذا من العجائب»[1].

والعمدة في فهم مذهبهم ردّ هذه الأمور جميعاً إلى السلب والإضافة. فالباري أول بالإضافة إلى الموجودات بعده. ومبدأ بالإشارة إلى وجود غيره منه. وموجود بمعنى معلوم. وجوهر بمعنى سلب العدم آخراً. وواجب الوجود بمعنى أن لا علة له. وهو عقل بمعنى أنه بريء عن المادة، وعاقل لذاته، ومعقول من ذاته، وخالق وفاعل وباريء بمعنى أن وجود غيره حاصل منه وتابع لوجوده، كما يتبع النور الشمس، والإسخان النار. وهو غير كاره لما يفيض عنه، وعالم بأن كماله في فيضان غيره منه، فيكون علمه علة فيضان كل شيء. وهو قادر بمعنى كونه فاعلاً للمقدورات، ومريد بمعنى راض، فترجع الإرادة إلى القدرة، والقدرة إلى العلم، والعلم إلى الذات[2]. وهو حي بمعنى الفعّال الدرّاك. وجواد إضافة إلى فعله وسلباً عن الغرض والحاجة. وخير محض، أي بريء عن النقص. وعاشق ومعشوق ولذيذ وملتذ بمعنى إدراك كماله الحاصل له.

---

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١٢١.

(٢) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص ٢٤٠.

هذه هي أصول الوحدانية كما أوردها الغزالي، وهي الأساس في بحث باقي الصفات. لأن الوحدة لا تتحقق إلاّ بنفي الكثرة، أي بنفي الصفات الزائدة والانقسام والتركّب والجسمانية.

(ب) هل لله صفات زائدة على ذاته[1]؟

يمكن أن تنحصر الصفات كلها في ثلاث: العلم والقدرة والإرادة. ولقد اتفقت الفلاسفة والمعتزلة، كما يقول الغزالي، على استحالة إثبات العلم والقدرة والإرادة لله، لأنها توجب الكثرة فيه، فهي كلها ترجع إلى ذات واحدة، وليست زائدة على الذات.

ولهم في ذلك مسلكان:

● **الأول**: الصفة والموصوف، إما أن يستغني كل واحد منهما عن الآخر، فيكونا واجبي وجود، وهو محال كما سبق وبُيِّن. أو يحتاج كل واحد للآخر، فلا يكون واحد منهما واجب الوجود. أو يحتاج أحدهما دون الآخر فيكون معلولاً له، فيكون الآخر واجب وجود، والمعلول يفتقر إلى سبب، فترتبط ذات واجب الوجود بسبب.

والاعتراض أنه لا استحالة في قطع تسلسل العلل «بواحد له صفات قديمة لا فاعل لها، كما لا فاعل لذاته، ولكنها تكون متقررة في ذاته»[2].

● **الثاني**: العلم[3]، إن لم يكن داخلاً في ماهية الأول، كان تابعاً للذات، وكان الذات سبباً فيه، فكان معلولاً، فكيف يكون واجب الوجود؟ وبإثبات الذات والصفة، وحلول الصفة في الذات، ينشأ تركيب[4]. والتركيب يحتاج إلى مركّب

---

(١) را: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٥٠ ــ ١٦٧. وتهافت الفلاسفة، ص ١٢٨ ــ ١٤٠.

(٢) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١٣٠.

(٣) العلم أساس الصفات جميعها، لأن الإرادة ترجع إلى القدرة، والقدرة إلى العلم، وعلم الله بمعلولاته هو العلة في فيضانها عنه.

(٤) قا: الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص ٢١٤.

وهو الجسم. والأول ليس جسماً كما سيأتي بيانه.

والجواب أن «الأول موجود قديم لا علة له ولا موجِدْ. فكذلك يقال: هو موصوف قديم، ولا علة لذاته ولا لصفته. ولا لقيام صفة بذاته، بل الكل قديم بلا علّة. وأما الجسم، فإنما لم يجز أن يكون هو الأول، لأنه حادث»[1].

(ج) نفي التركيب عن الله:

قالت الفلاسفة: الأول لا حدَّ له، لأنه لا تركيب فيه. ومشاركة الأشياء له في الوجود ليست مشاركة في الجنس، لأن الوجود في الأشياء مضاف إلى ماهيتها لا يدخل فيها. والمشاركة في كون الأول علة لغيره كسائر العلل، هي مشاركة في إضافة لازمة لا تدخل في الماهية. كذلك المشاركة في الجوهر، لأن معنى الجوهر أنه موجود لا في موضوع. والمشاركة في مقومات الماهية هي مشاركة في الجنس، المحوج إلى المباينة بالفصل، وليس للأول ماهية سوى الوجود الواجب[2].

وجواب الغزالي على ذلك أن استحالة التركيب بنيت على نفي الصفات، وقد ورد الحديث عنه. أما انقسام الشيء إلى الجنس والفصل فليس كانقسامِهِ إلى ذات وصفة. فالصفة غير الذات والنوع، والفصل ليس غير الجنس من كل جهة. «فمهما ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس وزيادة... وإذا ذكرنا الإنسان، فلم نذكر إلاَّ الحيوان مع زيادة نطق»[3].

ثم إن كان الأول عند الفلاسفة عقلاً مجرداً، فإن سائر العقول التي هي المبادىء للوجود، عقول مجردة. فهذه الحقيقة تشمل الأول ومعلوله الأول، وهي حقيقة جنسيَّة.

(د) ماهية الواجب نفس وجوده[4]:

وجود الواجب عين ماهيته بحسب الفلاسفة، لأنه لو كان ماهية لكان الوجود

---

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١٣٣.

(٢) را: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١٤١ ـ ١٤٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٤٣.

(٤) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١٤٧ ـ ١٤٩.

مضافاً إليها، تابعاً لها ولازماً. والتابع معلول، فيكون الواجب معلولاً، وهو متناقض[1].

وأجاب الغزالي بأن للواجب حقيقة وماهية. وتلك الحقيقة موجودة، أي ليست معدومة. والماهية في الأشياء الحادثة لا تكون سبباً للوجود، فكيف في القديم؟ فالوجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول.

(هـ) الأول ليس بجسم:

قالت الفلاسفة: إن الأول ليس بجسم، لأن الجسم لا يكون إلاّ مركباً، منقسماً إلى أجزاء بالكمية، وإلى الهيولى والصورة بالقسمة المعنوية[2]. وواجب الوجود واحد لا يقبل القسمة بهذه الوجوه. ورد الغزالي بأنه «إذا لم يبعد تقدير موجود لا موجد له، لم يبعد تقدير مركب لا مركّب له، وتقدير موجودات لا موجِد لها. إذ نفي العدد والتثنية بنيتموه على نفي التركيب، ونفي التركيب على نفي الماهية سوى الوجود. وما هو الأساس الأخير فقد استأصلناه وبيّنا تحكمكم فيه»[3]. فمن لا يصدق بحدوث الأجسام، فلا يقدر على إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم أصلاً.

٣ ــ الطوسي:

(أ) توحيد الإلّه[4]:

الله واحد. وله القدم ووجوب الوجود، والإيجاد وتدبير العالم واستحقاق العبادة.

أما القدم، فقد أثبتت التعدد فيه جميع الطوائف، سوى المعتزلة أو أهل التوحيد، الذين أثبتوا لله صفات أربعا: الموجودية، الحيِّيَّة، العالِميَّة والقادِريَّة.

---

(١) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص ٢١١.

(٢) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص ٢١٠.

(٣) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١٥٠.

(٤) الطوسي، الذخيرة، ق (٤٤ ــ ب) ــ (٤٨ ــ أ).

«لكنهم لا يقولون بوجودها، بل بثبوتها فقط»[1]. وقد جوّز الفلاسفة تعدد القدماء مع الله، كالعقول والنفوس والأجسام الكثيرة. وقال الحِرْنانيّون[2] بالقدماء الخمسة: الباري، النفس، الزمان، الهيولى والخلاء.

أما الإيجاد وتدبير العالم، فأهل السنة يقولون بتوحيده فيه، ولا يشركون به أحداً. بينما المعتزلة يجعلون جميع الحيوانات خالقين لأفعالهم الاختيارية، إنما لا يجوزون خلق جسم أو ذات من غيره تعالى. والفلاسفة لا يجوزون خلق جسم منه أصلاً، إلاَّ مجرداً واحداً هو العقل الأول.

واستحقاق العبادة معترف به بالإجماع، إلاَّ الثَّنوية[3] الذين يعبدون إلَهي النور والظلمة. والوثنية الذين أوثانهم شافعة لهم عند الإلَه الحقيقي[4].

وأما وجوب الوجود، فقد اتفق الجميع على توحّد الله به سوى الثنوية. وللفلاسفة عى وجوب الوجود ثلاثة أدلّة[5]:

● **الأول:** لو وجد واجبان، لكان وجوب الوجود مشركاً بينهما. ولا بدَّ من امتياز أحدهما عن الآخر، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فيكون في كل واحد منها تعدُّد فيكون مركباً، ممكناً، فلا يكون واحد منهما واجباً.

واعترض الطوسي بأن كون المركب ممكناً مبني على امتناع تعدد الواجب. فجعْلُه مقدمة لدليل الامتناع يؤدي إلى الدور. ثم إن الاشتراك في العارض لا يوجب التركُّب في المعروض[6]، لجواز أن يكون ممتازاً عن مشاركه في ذلك العارض بذاته.

---

(١) الطوسي، الذخيرة، ق (٤٥ ــ أ).

(٢) را: الطوسي، الذخيرة، فهرس الأعلام والفرق.

(٣) را: المرجع نفسه.

(٤) را: شوقي ضيف، العصر الجاهلي، الطبعة الثانية (القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٥)، ص ٨٩ ــ ٩٧.

(٥) الطوسي، الذخيرة، ق (٤٥ ــ ب).

(٦) را: الطوسي، الذخيرة، معجم المصطلحات.

● **الثاني**: كل موجود له تعيّن وتميّز. فواجب الوجود له تعين لأنه موجود. وسبب تعينه المخصوص، إما وجوب وجوده، أو غيره. والثاني محال. للزوم احتياج الواجب في تعينه إلى غيره، فيكون ممكناً لا واجباً. فتعيّن أن سبب التعين المخصوص هو وجوب الوجود.

والاعتراض على هذا الوجه أنه مبني على كون الوجوب نفس الواجب. ولا يلزم منه امتناع تعدد الواجب. فربما يقال: إن لوجوب الوجود أفراداً مختلفة بالحقائق، وتقتضي حقيقة فرد منها أن يكون سبباً لهذا التعيُّن، وحقيقة فرد آخر أن يكون سبباً لتعين آخر، فيجوز تعدد الواجب بهذا الوجه.

● **الثالث**: ما نقله الإمام حجة الإسلام عن الفلاسفة، من أنه لو وجد واجبان، لكان وجوب الوجود مقولاً على كل واحد منهما. ولا يخلو أحدهما، إما أن يكون وجوب وجوده لذاته لا لغيره، فيكون الواجب واحداً، وإما أن يكون من غيره، فيكون معلولاً، فلا يكون واجباً، وهذا خلف. واعترض عليه الغزالي[1] بأنه تقسيم خطأ، إذ وجوب الوجود عبارة عن انتفاء الحاجة إلى العلة.

وهذه الأدلة الثلاثة بنظر الطوسي «ليس شيء منها تام الدلالة على المطلوب... وإنما يتبين التوحيد على طريقة أهل الحق، بالبراهين العقلية، والبيانات النقلية القطعية»[2].

(ب) اتصاف الله بالصفات[3]:

لا خلاف بين الفلاسفة والمليّين في اتصاف الله بالصفات السلبية[4]، والصفات الإضافية[5]. لكنما الخلاف في الصفات الثبوتية الذاتية، كالعلم والقدرة

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١١٧.
(٢) الطوسي، الذخيرة، ق (٤٧ ـ ب).
(٣) المرجع نفسه، ق (٤٨ ـ أ) ـ (٥٢ ـ أ).
(٤) مثل: إنه ليس بجسم.
(٥) مثل: هو الأول والآخر.

والإرادة وغيرها. فقد جوزها أهل الحق على اختلاف فيما بينهم في كميتها، ونفاها الفلاسفة وأهل البدع.

والفلاسفة يطلقون على الله أسماء الصفات فيقولون: هو موجود، حيّ، قديم، باق، قادر ومريد. لكنهم يرجعونها إلى الصفات السلبية. فقديم يعني ليس مسبوقاً بالعدم، وباق ليس ملحوقاً به. وحيّ يعني ليس مثل الجمادت، وقدير ليس عاجزاً، ومريد ليس مكرهاً[1].

ولهم على نفي الصفات دليلان:

● **الأول**: لو ثبت له تعالى صفة لكانت ممكنة، لاحتياجها إلى موصوفها. ويكون فاعلها ذاته، التي هي محلها، فتكون ذاته الواحدة فاعلة وقابلة لهذه الصفة. وذلك غير جائز، لأنه حينئذ يصدر عن الله الفعل والقبول معاً، فيصدر عنه أثران وهو ممتنع. ولأن اجتماع فاعلية شيء وقابليته في واحد يستلزم اجتماع المتنافيين. فالفاعلية تقتضي الوجوب، والقابلية تقتضي الإمكان، وهما متنافيان.

واعترض الطوسي على هذا الدليل:

ـ بأنه لا فاعل للصفات لأنها قديمة. فلا يلزم ما ذكر.

ـ وبأنه لا تنافي بين نسبتي الفاعلية والقابلية، لأن نسبة الفاعلية إذا اقتضت وجوب حصول المفعول، فإن نسبة القابلية تقتضيه أيضاً. لأنه إذا اجتمعت جميع شرائط القبول، وارتفعت موانعه، وصار القبول بالفعل، وجب حصول المقبول أيضاً.

ـ وبأن نسبة القبول لا تقتضي الإمكان الخاص المنافي للوجوب، بل الإمكان العام المحتمل للوجوب.

● **الثاني**: أنه لو كان للباري صفة زائدة، لكانت صفة كمال. فتكون ذاته تعالى بدونها ناقصة مستكملة بغيرها، وهو محال.

---

(١) بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل. ومقدم الشرطية الأولى دائم الوقوع، ومقدم الثانية دائم اللاوقوع.

والاعتراض على هذا الدليل أن المحال أن يحتاج الله في كمالاته إلى غيره، أما إذا كانت ذاته كافية في تلك الكمالات، مستلزمة لها لا تنفك عنها، فليس مستحيلاً، وذلك في غاية الكمال.

وقد أورد الطوسي في نفي الصفات وجهين آخرين:

● **الأول:** لو كانت لله صفة زائدة للزم التكثر، أي الذات والصفة، وهو ممتنع، لأن الواجب واحد من جميع الجهات.

● **الثاني:** لو كانت له صفة زائدة، فإما أن تكون كل من الذات والصفة مستغنية عن الأخرى، فيلزم تعدد الواجب، أو مفتقرة إلى الأخرى فلا يكون الواجب واجباً. أو تكون إحداهما محتاجة إلى الأخرى دون العكس، فتكون ممكنة.

وأجاب الطوسي على ذلك بقوله: «وأيضاً نحن نسلِّم أن الصفة مفتقرة إلى الذات وأنها ليست بواجبة بذاتها، بل ممكنة. وما وقع في كلام البعض من أن الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته، فليس المراد منه أن صفاته تعالى واجبة لذاتها، بل أنها واجبة لذاته، يعني غير مفتقرة إلى غير ذاته»[1].

(ج) تركبه من أجزاء عقلية[2]:

الجنس والفصل جزءان عقليان للماهية المركبة في العقل، كالإنسان مثلاً، فإنه ليس في الخارج شيء موجود هو الحيوان، الذي هو جنسه، وآخر هو الناطق، الذي هو فصله، يكون مجموعهما الإنسان.

والموجود في الخارج واحد هو الفرد، والعقل عند ملاحظته يفصِّله إلى ماهية كلية مشتركة بينه وبين ما يماثله، وإلى أمر مخصوص يتميَّز به عما عداه. والنوع والجنس والفصل ليست موجودات خارجية، لأنها لو كانت كذلك لكان كل منها في آن واحد في أمكنة متعددة.

(١) الطوسي، الذخيرة، ق (٥٠ ــ ب).

(٢) المرجع نفسه، ق (٥٢ ــ أ) ــ (٥٦ ــ أ).

لذا قالت الفلاسفة: إن الواجب تعالى ليس له تركيب عقلي، إذ لا يحصل من تصوره في العقل جنس وفصل. وذلك بدليلين:

● **الدليل الأول**: لنفي التركيب عنه مطلقاً.

وتقريره أنه لو تركب واجب الوجود من أجزاء، لكان مسبوقاً بها، مفتقراً إليها، لتأخر المركب عن كل جزء من أجزائه. فيكون ممكناً لا واجباً، وهو باطل.

واعتراض الطوسي، أنه لا بدَّ من برهان يتبين به استحالة أن تكون للواجب أجزاء واجبة، غير مفتقرة إلى فاعل. وإذا لم تكن الأجزاء مفتقرة إلى الفاعل لا يكون المركب مفتقراً إليه بالضرورة. قال الطوسي: «ولم يذكروا[1] دليلاً يعوّل عليه على أن الواجب يستحيل تركبه... ولو سلم امتناع تركّبه من الأجزاء الخارجية، فلا نسلّم امتناعه من الأجزاء العقلية»[2].

«● **الدليل الثاني**: لنفي التركيب العقلي خاصة.

واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في ماهيّته، لأن حقيقة كل شيء تقتضي الإمكان، وحقيقته تعالى تقتضي الوجوب. والإمكان والوجوب متنافيان، وتنافي اللازم دليل تنافي الملزومات. فإذا لم يشارك الواجب شيئاً من الأشياء في أمر ذاتي، جنساً كان أو نوعاً، فلا يحتاج إلى ما يميزه عن المشاركات الجنسية، وهو الفصل أو النوعية، أو ما يسمى بالتعيُّن.

والاعتراض أن «حقيقة الواجب ليست إلاّ الوجود الخاص الواجب، فهو مشارك للوجودات الخاصة الممكنة في الوجود، وهذه مشاركة في الحقيقة»[3].

كما أورد الطوسي في بحثه مسألة التركيب جوابين لصاحب المحاكمات. يتلخص الأول في أن الوجود الخاص للممكن ليس ماهية له، بل عارض له، فهو

---

(١) أي الفلاسفة.

(٢) الطوسي، الذخيرة، ق (٥٣ ــ ب).

(٣) الطوسي، الذخيرة، ق (٥٤ ــ ب).

قائم بالغير. والوجود الواجب قائم بالذات. «ولا مشاركة بين القائم بالذات والقائم بالغير في الحقيقة والماهية»[1].

ويتلخص الثاني في أن المشاركة بين الوجود الواجب والوجودات الممكنة ليست في الماهية، لأن الوجود ليس ذاتياً لها.

وردَّ الطوسي بأنه لا فائدة في هذين الجوابين، لأنهما قائمان على المعارضة، إذ لا يفيدان إلَّا أن الواجب لا يصح أن يشارك شيئاً من الممكنات في الحقيقة، لأن الوجود للممكنات ليس ذاتياً. والأولى أن يورد الدليل على أن الوجود ليس ذاتياً للوجودات الخاصة.

وقد صرَّح الإمام الرازي في تقرير المعارضة أيضاً، بأن الجوهر جنس بالاتفاق. ولما ثبت أن الجوهر صادق عليه تعالى، لزم أن يكون جنساً له.

(د) هل لله ماهية غير الوجود؟

الملِّيون، سوى الأشعرية وأتباعه، أثبتوا لله ماهية غير وجوده[2]. ومنعها الفلاسفة واحتجوا بأنه لو كانت له ماهية غير الوجود، لكان الوجود قائماً بها، فيصبح صفة زائدة له، وهو ممتنع.

كما يمتنع أن يكون وجود الباري غير ماهيته، بوجهين آخرين خاصين بهذا المقام:

● **الأول**: أن وجوده على هذا التقدير يكون ممكناً، لاحتياجه إلى الماهية، فلا يعود واجباً.

● **والثاني**: وهو العمدة، أنه يلزم من ذلك أن تكون الماهية موجودة قبل اتصافها بالوجود، فتكون موجودة بوجودين. لأن علة الوجود الماهية، وكل علة متقدمة على معلولها بالوجود ضرورة.

---

(١) م. ن. ق (٥٤ ـ ب).

(٢) المرجع نفسه، ق (٥٦ ـ أ).

واعترض الطوسي على امتناع الصفات الزائدة بما بيَّنه في مسألة الصفات، من جواز وجود صفات قديمة. واعترض على الوجه الأول بأن الوجود لا يعود ممكناً إذا كانت الماهية مقتضية له. ولا يضر الواجب احتياج وجوده إلى ذاته. كما اعترض على الوجه الثاني بأن إعطاء الوجود للوجود غير معقول، واتصاف الماهية به قديم. والماهية المستلزمة للوجود، المقتضية له، ليست متقدمة عليه بالوجود. فالماهية متقدمة على تعينها بالذات فقط.

أما اعتراض الرازي على الفلاسفة، فلا يقره الطوسي حيث قال: «وقد اعترض الإمام الرازي هنا عليهم بوجوه، إذا حقق مذهبهم في هذه المسألة لا يتوجه عليهم شيء منها أصلاً»[1]. وفسَّر الطوسي خطأ الرازي، بأن مبنى اعتراضاته «توهمه أن كون مفهوم مشتركاً بين أفراد يستلزم كون تلك الأفراد متساوية في الحقيقة. وذهوله عما قالوا إن الوجود مقول بالتشكيك، وأن المقول بالتشكيك لا يجوز أن تكون أفراده متساوية بالحقيقة. بل على تقدير كونه متواطئاً أيضاً لا يلزم منه ذلك، وهذا منه عجيب جداً»![2].

وقد أورد الطوسي في بيان أن وجود الله عين ماهيته، مقالة لأحد المحققين دون أن يسميه. وهي مقالة ارتضاها وامتدحها السيد الشريف. يقول فيها: كل مفهوم مغاير للوجود ممكن، فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب. وقد ثبت أن الواجب موجود، فهو عين الوجود، وهو الوجود المطلق المعرّى عن التقييد بغيره. وفي مقالة أخرى يقول محقق آخر: ليس في الواقع إلَّا ذات واحدة، لا تركيب فيها ولا تعدد، هي الوجود. ولا يخلو عنها شيء من الأشياء. مثال على ذلك مراتب النور، الذي إما أن يكون مستفاداً من غيره كالنور الذي على وجه الأرض، أو يكون مقتضى ذاته كالنور الذي في شعاع الشمس، أو يكون قائماً بذاته منيراً بنفسه، كالنور نفسه. والوجود نور معنوي، وللأشياء في كونها موجودة ثلاث مراتب:

---

(١) الطوسي، الذخيرة، ق (٥٩ ـ ب).

(٢) م. ن. ق (٦١ ـ أ).

ـ أن يكون وجودها مستفاداً من غيرها كالممكنات.

ـ أن يكون الوجود مقتضى ذات الموجود، بحيث يمتنع زواله عنها وهذا حال وجود الواجب.

ـ أن يكون الوجود عين الموجود، أي يكون موجوداً بنفسه لا بوجود مغاير له. وواجب الوجود بنفسه في أعلى مراتب الموجودية، فيكون عين الوجود كما هو مذهب الفلاسفة وموحِّدة الصوفية.

(هـ) الله ليس بجسم[1]:

العقل والنقل دالّان على ذلك، وليس بين المليين والفلاسفة خلاف فيه. لكن الغرض بيان ضعف استدلال الفلاسفة، ولذلك وجوه:

● **الأول**: ليس الله بجسم، لأن الجسم ممكن. فهو مركب من أجزاء، وكل مركب ممكن. وهو معلول، وكل معلول ممكن. والواجب ليس ممكناً. ويتهم الطوسي شارحي الإشارات بالتخليط في هذه المسألة. فالرازي جعل المحال كون الواجب مادياً. ونصير الدين الطوسي جعل المحال كون الواجب معلولاً.

والاعتراض على هذا الدليل، أن الممكن هو المحتاج إلى العلة الموجدة، والتركيب لا يستلزم ذلك.

● **الثاني**: الله مبدأ أول للعالم، والجسم لا يجوز أن يكون مبدأ أوّلَ له، لأن العالم جواهر وأعراض. فإن كان فاعلاً للأعراض فلا يكون فاعلاً أول، لأن الأعراض محتاجة إلى محالها. ولا يجوز أن يكون فاعلاً للجواهر، لأن الجسم إنما يفعل بصورته.

والاعتراض أن ما ذكروه في بيان أن الصورة الجسمية لا تفعل إلّا بمشاركة الوضع[2]، استقراء ناقص. وقد استدل الرازي عليه، بأن تأثير القوة الجسمانية فيما

---

(١) الطوسي، الذخيرة، ق (٦٤ ـ أ) ـ (٦٧ ـ ب).

(٢) را: الطوسي، الذخيرة، معجم المصطلحات.

يقرب من محلها وفيما يبعد عنه، ليس على السواء. وهذا كلام ضعيف. واستدل عليه نصير الدين الطوسي بأن الصور نوعان: صور تقوم بمواد الأجسام، فتفعل بواسطتها. وصور تقوم بذواتها كالأنفس المفارقة، لكن فعلها إنما يكون بالجسم وفيه. فالصورة الأولى لا تفعل إلاّ بمشاركة الوضع. وادعى صاحب «المحاكمات»، أن الحكم بأن صورة الجسم إنما تفعل بمشاركة الوضع بديهي. وهذا متشبّث عنيد، إن أفاد الناظر مع نفسه فلا يفيد مع المناظر.

● **الثالث**: ما أورده الغزالي على الفلاسفة، من أن كل جسم هو متقدر بمقدار معين، ويفتقر في مقداره إلى مخصص يخصّصه به. فلا يكون شيء من الأجسام فاعلاً أول.

وأجاب الغزالي بأنه يجوز أن يكون ذلك الاختصاص، لكون النظام الكلي منوطاً به، بحيث يختل لو كان أكبر أو أصغر. والأولى بنظر الطوسي، أن يجاب «بأن ذلك المقدار على تقدير كون الجسم مبدأ أول، يكون مقتضى ذاته، ولا يمكن بالنظر إليها غيره أصلاً، كما في سائر صفاته»[1].

٤ ــ تقويم:

(أ) وحدانية الواجب:

كما أجمع الفلاسفة والملّيون على وجود الواجب، فإن أحداً منهم لم ينف الوحدانية عنه. لكنما الخلاف في طريقة الاستدلال، التي ترتكز عند الفلاسفة على البراهين العقلية، وعند الملّيين على البيانات النقلية القطعية.

وكان الخواجه زاده قريباً جداً من الطوسي في إيراده لأدلة الفلاسفة على الوحدانية، لكنه تميّز عنه بنقده للغزالي، حيث وجد في تقريره لدليل الفلاسفة قصوراً، وقال إن ما ذكره الغزالي في موضوع السواد واللونية لا يعتدّ به[2]. وأضاف

(١) الطوسي، الذخيرة، ق (٦٧ ــ ب).

(٢) را: تهافت الخواجه زاده، ص ٩٠.

الخواجه زاده قائلاً: «إن أراد[1] بما ذكره في الاستدلال ما هو المفهوم من ظاهر عبارته، من أن وجوب الوجود لو كان مقولاً على اثنين، فإن كان حصول وجوب الوجود لفردٍ معيَّن مما يقال له واجب الوجود، لذات ذلك المعين، فلا يكون لغيره، فظاهر البطلان. وليس يوجد في كلامهم منه عين ولا أثر، ولا هو مطابق لأصولهم وقواعدهم فلا يصح نسبته إليهم»[2].

بهذا يلتقي الخواجه زاده في نقده للغزالي مع ابن رشد، الذي حدَّد بأن المسلك الذي هاجمه أبو حامد هو مسلك انفرد به ابن سينا. وهو ليس لأحد من قدماء الفلاسفة. ومع ذلك فإن اعتراض الغزالي على التقسيم غير صحيح. ومثاله عن السواد، أنه هل هو لون لذاته أو لعلة، هو قول سفسطائي. وبرهان ابن سينا[3] يمكن أن يتم على الوجه التالي: إن كان واجب الوجود اثنين، فالمغايرة بينهما إما بالعدد، أو بالنوع، أو التقديم والتأخير. فإن تغايرا بالعدد اتفقا بالنوع، وإن تغايرا بالنوع اتفقا بالجنس، مما يلزم أن يكون واجب الوجود مركباً. «وإن كان التغاير بالتقديم والتأخير، وجب أن يكون واجب الوجود واحداً، وهو العلة لجميعها، وهذا هو الصحيح»[4].

(ب) نفي الصفات الزائدة:

إذا كان الله واحداً، وجب ضرورة أن لا تكون له صفات زائدة على ذاته فتدخل الكثرة عليه[5]. فنفي الصفات مقصود به نفي الكثرة، وفي هذه المسألة لم يزد الخواجه زاده شيئاً على ما أورده الطوسي، سوى نقده للغزالي بعد تلخيص رده على الفلاسفة. قال الخواجه: «ثم اعلم أن ما ذكره في جوابه الأول عن المسلك الأول ــ من أن مسألة امتناع تعدُّد الواجب لا تتمّ إلاّ بالبناء على نفي الكثرة

(١) أي الغزالي.

(٢) الخواجه زاده، تهافت الفلاسفة، بهامش تهافت الغزالي، ص ٨٩.

(٣) را: ابن سينا، الشفاء، الإلّهيات، ج ١، ص ٤٣ ــ ٤٧.

(٤) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٤٦٨.

(٥) را: ابن سينا، النجاة، ص ٤٠٨ ــ ٤١١.

عن الواجب، بحسب الذات والصفة، فإثباتها به دور ــ غير موجَّه. بأن أحدهما مبني على نفي الكثرة، والآخر غير مبني عليه. فالقول بأنها لا تتمّ إلَّا بالبناء على نفي الكثرة، لا وجه له»[١].

أما ابن رشد، فبعد نقده لطريقة ابن سينا[٢] في نفي الكثرة، القائمة على التقسيم إلى واجب وممكن، والتي تفضي إلى موجود ضروري لا علة فاعلة له؛ وبعد نقده لطريقة الأشاعرة التي تفضي إلى أول ليس بحادث، يقول: «وأما كون الذات الواحدة ذات صفات كثيرة، مضافة أو مسلوبة أو متوهمة بأنحاء مختلفة، من غير أن تكون تلك الذات متكثرة بتكثر تلك الصفات، فذلك أمر لا ينكر وجوده»[٣] لكن الذي يمتنع بنظر ابن رشد، هو «وجود واحد بسيط ذي صفات كثيرة قائمة بذاتها. وبخاصة إن كانت تلك الصفات جوهرية وموجودة بالفعل. وأما إن كانت بالقوة، فليس يمتنع عند الفلاسفة أن يكون الشيء واحداً بالفعل كثيراً بالقوة»[٤].

وبهذا يلتقي ابن رشد مع علاء الدين الطوسي، الذي أجاب على أوجه نفي الصفات الزائدة بقوله: «وأيضاً نحن نسلِّم أن الصفة مفتقرة إلى الذات، وأنها ليست بواجبة بذاتها، بل ممكنة. وما وقع في كلام البعض، من أن الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته، فليس المراد منه أن صفاته تعالى واجبة لذاتها، بل أنها واجبة لذاته، يعني غير مفتقرة إلى غير ذاته»[٥].

ويمكن تلخيص ما استدل به ابن رشد على نفي الكثرة[٦] بما يلي:

في المحسوسات طبيعتان: قوة وفعل. والفعل متقدم على القوة، لأن الفاعل متقدم على المفعول. والنظر في العلل والمعلولات يفضي إلى علة أولى هي

(١) الخواجه زاده، تهافت الفلاسفة، بهامش تهافت ابن رشد، ص ٨.
(٢) را: ابن سينا، الشفاء، الإلّهيات، ج ٢، ص ٣٦٢ ــ ٣٦٨.
(٣) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٤٩٧.
(٤) م. ن. ص ٤٩٨.
(٥) الطوسي، الذخيرة، ق (٥٠ ــ ب).
(٦) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٥٥٦ ــ ٥٦٢.

بالفعل السبب الأول لجميع العلل. فلزم أن تكون فعلاً محضاً، لا قوة فيها أصلاً، حتى لا تكون علة من جهة ومعلولة من جهة، فلا تكون علة أولى. والمركب من صفة وموصوف فيه قوة وفعل، فالأول ليس مركباً من صفة وموصوف. ولما كان كل بريء من القوة عقلاً، وجب أن يكون الأول عقلاً، وهو ذو الماهية الموجودة بإطلاق، العالم بالموجودات بإطلاق. فالموجودات موجودة ومعقولة من قبل علمه بذاته. «والقوم[1] نفوا عنه أن يكون علمه بالموجودات على نحو علم الإنسان بها»[2]

(ج) عدم مشاركة الأول لغيره في الجنس والفصل:

ذكر الغزالي أن الأول يشارك غيره في الوجود[3]، وفي كونه جوهراً وعقلاً كما يعتبره الفلاسفة. وقال الطوسي: إن الفلاسفة لم يذكروا دليلاً يعوّل عليه على أن الواجب يستحيل تركّبه[4]. ولو سلِّم امتناع تركبه من الأجزاء الخارجية فلا يسلّم امتناعه من الأجزاء العقلية.

وأورد الخواجه زاده عن الفلاسفة أن الأول لا يتركب من جنس وفصل[5]، وأن مشاركته للممكنات في الوجود، وللعقل في المبدئية، ليست في الجنس، بل في الخارج اللازم. وأنه لا اشتراك بينه تعالى وبين غيره في الجوهرية. والخواجه لا يحيل شيئاً من ذلك، لكنه ينكر على الفلاسفة صحة أدلتهم. قال: «وهذه الدعوى، وإن لم تكن مخالفة لأصول الإسلام، إلاّ أنه لما لم يتم دليلهم على دعواهم، تعرَّض له الإمام حجة الإسلام الغزالي، فاقتفينا أثره»[6].

---

(١) يعني الفلاسفة.

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٥٥٩.

قا: Aristote, La Métaphysique, tome II, P 698.

(٣) را: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١٤١.

(٤) الطوسي، الذخيرة، ق (٥٣ ــ ب).

(٥) الخواجه زاده، تهافت الفلاسفة، ص ١٤.

(٦) الخواجه زاده، تهافت الفلاسفة، ص ١٥.

وأوضح ابن رشد أن اسم الموجود لا يدل على لازم عام للأشياء بتواطؤ، إنما يدل من الأشياء على ذوات متقاربة المعنى، وبعضها في ذلك أتمّ من بعض.

والأشياء التي لها اسم واحد، لا بالتواطؤ ولا بالاشتراك، بل بالتشكيك، خاصتها أن «ترتقي إلى أول في ذلك الجنس، هو العلة الأولى لجميع ما ينطلق عليه ذلك الاسم، مثل اسم الحرارة المقولة على النار وعلى سائر الأشياء الحارة، مثل اسم الموجود المقول على الجوهر وعلى سائر الأعراض. . . وهذا النوع من المشاركة هو مناقض للمشاركة الجنسية الحقيقية، فإن الأشياء المشتركة في الجنس ليس فيها أول هو العلة في سائرها، بل هي كلها في مرتبة واحدة. والأشياء المشتركة في معنى مقول عليها بتقديم وتأخير، يجب ضرورة أن يكون فيها أول بسيط، وهذا الأول ليس يمكن أن يتصور فيه اثنينية. . .»[1].

أما قول ابن سينا، بأن اسم الموجود إنما يدل من ذوات الأشياء على لازم عام لها[2]، فهو قول باطل بنظر ابن رشد. وما قاله أحد من الفلاسفة غيره. وابن سينا «لمّا لم يعترف بوجود هذه الطبيعة المتوسطة، بين الطبيعة التي يدل عليها اسم المتواطىء، وبين الطبائع التي لا تشترك إلّا في اللفظ فقط، أو في عرض بعيد، لزمه هذا الاعتراض»[3].

(د) وجود الأول عين ماهيته:

قال الغزالي: إن الوجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول[4]، أما الطوسي فلم يجزم في فصل الماهية عن الوجود، بل اعتبر أن الماهية المستلزمة للوجود، المقتضية له، ليست متقدمة عليه بالوجود، والماهية متقدمة على تعيّنها بالذات فقط[5]، وأما الخواجه زاده، ففي رأيه أن «هذه الدعوى أيضاً لا تخالف أصول

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٥٩١ ــ ٥٩٣.
(٢) ابن سينا، الشفاء، الإلّهيات، ج ١، ص ٣٩ ــ ٤٢.
(٣) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٥٩٤.
(٤) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١٤٨.
(٥) الطوسي، الذخيرة، ق (٥٦ ــ ب).

الإسـلام، ولهذا مـال إليه بعض المحققين من متـأخري المتكلمين»[1]. وقـد أشار الـطوسي إلى هذا حين تحـدث عن مقالتين لم يسمِّهمـا، وذكر أن السيـد الشـريف ارتضى إحدى المقالتين في بيان أن وجود الله عين ماهيته، وامتدحها[2].

وقد شرح ابن رشد طريقة ابن سينا في بيان أن وجود الواجب عين ماهيته[3]، فقال: «لما اعتقد[4] أن الوجود من الشيء يدل على صفة زائدة على ذاتـه، لم يجز عنده أن تكون ذاتـه هي الفاعلة لـوجوده في الممكنـات. لأنه لـو كان كـذلك لكـان الشيء علة وجـوده، ولم يكن له فـاعل. . . فلمـا كان الأول عنـده ليس له فـاعل، وجب أن يكون عين ذاته»[5].

لكن هـذا بنظر ابن رشـد مبني على غلط، وهـو أن الـوجـود للشيء لازم من لوازمه. . وتقسيم ابن سينا إلى واجب الوجـود بذاتـه، وممكن الوجـود بذاتـه واجب بغيره، مرفوض، لأن الواجب ليس فيه إمكان أصلاً، والممكن نقيض الواجب.

ولفظ الوجود يقال على معنيين:

ـ ما يدل عليـه الصادق، مثـل قولنـا: هل الشيء مـوجود أو ليس بمـوجود؟ وهذا المعنى لا كثرة فيه.

ـ مـا يتنزل من المـوجودات منـزلـة الجنس، مثـل قسمـة المـوجـودات إلى المقولات العشر، وإلى الجـوهر والعـرض. بهذا المعنى يكـون الوجـود زائداً على الماهية، وهو مذهب ابن سينا الذي حاول أبو حامد أن ينفيه[6].

لكنما القوم[7] لم يضعوا للأول وجـوداً بلا مـاهية، ولا مـاهية بـلا

(١) تهافت الخواجه زاده، ص ٢٠.

(٢) الطوسي، الذخيرة، ق (٦١ ـ أ).

(٣) را: ابن سينا، الشفاء، الإلّهيات، ج ٢، ص ٣٤٤ ـ ٣٤٧.

(٤) ابن سينا.

(٥) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٥٩٧.

(٦) را: م. ن. ص ٤٨١ ـ ٤٨٣.

(٧) يعني قدماء الفلاسفة.

وجود[1].

«إنما اعتقدوا أن الوجود في المركب صفة زائدة على ذاته، وأن هذه الصفة إنما استفادها من الفاعل. واعتقدوا فيما هو بسيط لا فاعل له أن هذه الصفة فيه ليست زائدة على الماهية، وأنه ليس له ماهية مغايرة للوجود، لا أنه لا ماهية له أصلاً... ولما وضع[2] أنهم يرفعون الماهية، وهو كذب، أخذ يشنِّع عليهم»[3].

فإذا فُهِم من الوجود صفة ذهنية، لم يكن أمراً زائداً على الذات. وإذا فهم من الموجود ما يفهم من الصادق، فلا معنى لهذه الشكوك. «وعلى هذا يصح القول: إن الوجود في البسيط هو نفس الماهية»[4].

(هـ) الأول ليس بجسم:

الملِّيون، وعلى رأسهم الغزالي، ربطوا نفي الجسمية عن الله بحدوث الأجسام[5]. فمن لا يصدق بحدوث الأجسام بنظرهم، لا يقدر على إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم أصلاً.

ويقول الطوسي إنه لا خلاف بين الفلاسفة والملِّيين في نفي الجسمية عنه تعالى، فالعقل والنقل دالّان عليه. لكنه أورد البحث لبيان ضعف استدلال الفلاسفة[6]. كما أن الخواجه زاده لا يسلم ما ذكره الحكماء لبيان أن الامتداد الجسماني طبيعة نوعية، فيكون معلولاً وغير واجب، ليتعين أن لا يكون الواجب جسماً[7].

---

(١) وهذا ما يقوله الغزالي. (تهافت الفلاسفة، ص ١٤٨).

(٢) يعني الغزالي.

(٣) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٦٠٨.

(٤) م. ن. ص ٦١١.

قا: Aristote, La Métaphysique, tome I, P 375 – 77.

(٥) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١٥٣.

(٦) الطوسي، الذخيرة، ق (٦٤ ـ أ).

(٧) الخواجه زاده، تهافت الفلاسفة، ص ٢٩.

لكن ابن رشد يعتبر الدليل على أن الأول ليس بجسم، عن طريق أن كل جسم محدث، دليلاً واهياً. والأشعرية التي تجوِّز مركَّباً قديماً هي أحرى بتجويز جسم قديم. قال ابن رشد: «والقدماء من الفلاسفة ليس يجوِّزون وجود جسم قديم من ذاته، بل من غيره»[1]. فالجسم يتكوَّن من جسم، والجسم المطلق لا يتكوَّن. فإنه لو تكوَّن لكان التكوُّن من عدم. «وإنما تتكون الأجسام المشار إليها من أجسام مشارٍ إليها وعن أجسام مشار إليها، وذلك بأن ينتقل الجسم من اسم إلى اسم، ومن حد إلى حد»[2]، يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿أَوَ لَمْ يَرَ الَّذِيْنَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَـٰوَاتِ وَالأَرْضَ كَـانَتَا رَتْقـاً فَفَتَقْنَـٰهُما. . .﴾ الآيـة[3]. ثم قولـه سبحانـه: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ. . .﴾ الآية[4].

٥ ــ خلاصة:

العجيب في المساجلة الكلامية بين الفلاسفة والمتكلمين، أن الفريقين يقرّان أحياناً كثيرة نفس المسائل العقدية، ورغم ذلك يبقى الصراع الفكري دائراً حول الطريقة البرهانية، أو تفضيل النقل على العقل. فلا أحد من الفريقين مثلاً، إلاَّ ويقرّ بوحدانية الله وعدم تعدُّده، لكنما الخلاف يظهر حول مستلزمات هذه الوحدانية. وكلهم ينفون الجسمية عنه، ولا يجعله جسماً إلاَّ قلة من المجسِّمة[5]، الذين لا يعتدّ بهم بالنظر لكبار المتكلمين أمثال الأشعري. ومع ذلك فالغزالي يرفض براهين الفلاسفة ويجادلهم في نفي الجسمية عنه تعالى.

---

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٦١٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦١٩.

(٣) الأنبياء ٢١، ٣٠ ك.

(٤) فصِّلت ٤١، ١١ ك.

(٥) يقول الأشعري في «مقالات الإسلاميين»، الجزء الأول، ص ٢٥٧: «اختلفت المجسِّمة فيما بينهم في التجسيم. . . فقال هشام بن الحكم: إن الله جسم محدود، عريض عميق طويل. . . وحكى عنه ابن الراوندي، أنه زعم أن الله سبحانه يشبه الأجسام التي خلقها. . . =

وكان المقصود رفض أصول الفلاسفة، حتى لو جاز اعتقاد الأمور التي يقولون بها. فقد صرَّح الغزالي أن ما يجوز اعتقاده من أمور الوحدانية «لا يصح على أصلهم»[1]. وإن طالبوه بالبرهان أجاب: «نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض الممهدين، بل خوض الهادمين المعترضين... لا بل المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين القطعية، وتشكيككم في دعاويكم»[2].

وهذا ما دفع ابن رشد إلى اتهام الغزالي بأنه يعرف الحقيقة، ولكنه يخفيها لضرورة ما. قال ابن رشد: «فهذا الرجل في أمثال هذه المواضع في هذا الكتاب، لا يخلو من الشرارة أو الجهل... وهو أقرب إلى الشرارة منه إلى الجهل. أو نقول: إن هنالك ضرورة داعية إلى ذلك»[3].

ولقد خفَّت حدة الصراع مع المتأخرين، فقبل بعض المحققين آراء الفلاسفة التي توافق الشريعة. وصرَّح الخواجه زاده أن دعوى كون ماهية الله عين وجوده لا تخالف أصول الإسلام، وانتقد الغزالي في مواضع كثيرة كان قد تجنّى بها على الفلاسفة[4].

كذلك الطوسي، الذي كثيراً ما ناصر الفلاسفة على الرازي. قال في مسألة

= وقال قائلون إن الباري جسم، وأنكروا أن يكون موصوفاً بلون أو طعم أو رائحة أو مجسَّة... غير أنه على العرش مماس له دون سواه... واختلفوا في مقدار الباري بعد أن جعلوه جسماً، فقال قائلون: ... إن مساحته أكثر من مساحة العالم... وقال بعضهم: مساحته على قدر العالم. وقال بعضهم: إن الباري جسم له مقدار في المساحة ولا ندري كم ذلك القدر...».

(1) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١٢٧.

(2) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١٣٧.

(3) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٦٠٩.

(4) را: الخواجه زاده، تهافت الفلاسفة، بهامش تهافت الغزالي، الصفحات: ٦٦، ٧٦، ٧٧، ٧٩، ٨٤، ٨٩. وبهامش تهافت ابن رشد، الصفحات: ٨، ٢٠، ٤٠، ٤٣، ٥٩.

عـدم تركب الأول من الجنس والفصـل، إنه يتـرتـب على عدم الجنس والفصـل لـه تعالى امتناع معرفته بالحد، الـذي لا يكون إلاَّ مـركباً من الجنس والفصـل، فتمتنع معرفته تعالى بالكنه، إذ ما لا يكـون بديهيـاً فطريق معـرفته بـالكنه ليس إلاَّ بـالحدّ. والعلم بكنه ذات الله تعالى ليس بديهياً. «ولكن لا امتناع في أن ينتقل ذهن بـطريقة الاتفـاق من خواص الشيء إلى كنهـه، وما دلَّ دليـل على هـذا الامتنـاع، ولا على امتناع أن يتجلى الله تعالى على قلب عبد من عباده المقرّبين»[1].

* * *

(١) الطوسي، الذخيرة، ق (٥٦ ـ أ).

الفصل الثاني

علم الله بالجزئيات المتغيِّرة

١ ــ مقدمة :

تجدر الإشارة قبل الخوض في هذا البحث، إلى أن الطوسي ترك المسألة المتعلقة بإقامة الدليل على أن للعالم صانعاً، والتي أوردها الغزالي، لشبهها بمسألة الاستدلال على وجود الصانع. وقد أورد بدلها «بيان حقيقة العلم»[١] باعتبار ذلك أساساً للبحث في علم الله لذاته ولغيره.

قال الطوسي إن ابن سينا قد احتار في حقيقة العلم، ففسَّره في موضع بالتجرُّد عن المادة، فيكون أمراً عدمياً. وفي آخر جعله من مقولة الكيف بالذات ومن مقولة المضاف بالعرض، فيكون صفة. وفي آخر جعله عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر العاقل، وفي آخر عبارة عن مجرد إضافة[٢].

ويحتمل أن يكون هذا الاختلاف بسبب حيرة عنده، بل «أن يكون مراده بإيرادها الإشارة إلى اختلاف الآراء في تلك الحقيقة، ومختاره يكون واحداً منها. وهذا الاضطراب في كلامهم[٣]... دليل على أن ليس ما يقولون مبنياً على أصل محكم وأساس مبرم»[٤].

---

(١) الطوسي، الذخيرة، المبحث العاشر، ق (٦٧ ــ ب).

(٢) المرجع نفسه، ق (٦٨ ــ أ) ص... قا: ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ج١، ص ١٠ ــ ١٦. والنجاة (القاهرة، ١٣٣١هـ)، ص ٣، ٨٨، ١١٢، ١١١٣، ٢٧٢، (٢٧٥ ــ ٢٩٢).

(٣) كلام الفلاسفة.

(٤) الطوسي، الذخيرة، ق (٦٨ ــ أ).

وقال أبو علي إن إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرِك، يعني حاضرة عنده. والفلاسفة جعلوا العلم من مقولة الكيف، وهو الصورة المساوية للمعلوم، فقال المحققون إن العلم عندهم هو الصورة نفسها. «فصار حاصل مذهبهم على ما اختاره الأكثرون أن العلم هو الماهية الموجودة بالوجود الذهني»[1].

وقد أورد الطوسي على الفلاسفة اعتراضات كثيرة، منها أن الشيء كثيراً ما يعلم بوجه من وجوهه لا بكنهه، كما يعلم الإنسان بالضاحك، فلا يصدق تعريفهم للعلم بأنه حصول ماهية المدرك للذات. ومنها أن العلم عرض، والماهية لا يلزم أن تكون عرضاً، فيمتنع اتحادهما. لأن كون الشيء عرضاً وجوهراً معاً. أو عرضاً من مقولتين، محال.

وهذه الاعتراضات بنظر الطوسي لا مخلص عنها للذاهبين إلى أن الموجد في الذهن هو نفس الماهية. «وأما من ذهب منهم إلى أن الموجود في الذهن ليس نفس ماهية المعلوم، بل شبح ومثال له، كصورة الفرس المنقوشة على الجدار. . . فلا يرد عليه شيء من هذين الاعتراضين»[2].

هذا ما أورده الطوسي في بيان حقيقة العلم بشكل عام. أما علم الله فيشتمل على علمه بذاته وبغيره، فهو بحسب المليين والمتكملين من المسلمين يعلم غيره، لأنه فاعل بالاختيار، فيكون عالماً لمفعوله. والعالَم حادث بإرادته، والمراد معلوم للمريد. والله يعلم ذاته لأنه مريد، والإرادة تعني العلم، والعلم يعني الحياة، والحيّ يشعر بنفسه فيعرف ذاته[3].

والفلاسفة يثبتون أيضاً علم الله بغيره وبذاته. فهو عقل محض، والمعقولات مكشوفة له. وهو فاعل، والفاعل عالم بفعله. وحيث أن الجهل نقيصة والعلم شرف

---

(١) المرجع نفسه، ق (٧١ ــ أ).

(٢) الطوسي، الذخيرة، ق (٧٢ ــ أ).

(٣) را: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٣٠.

وكمال، فالله عالم بذاته، وإلّا لزم أن يكون بعض مخلوقاته أشرف وأكمل منه. وقد اعترض كل من الطوسي والخواجه زاده على الفلاسفة، بأن في أدلتهم دوراً ظاهراً، لأنهم تارة يثبتون أن الله عالم بغيره لعلمه بذاته، وتارة أنه يعلم ذاته لعلمه بغيره[1].

وقد ثبت عموماً، وعند الجميع، أن الله عالم بذاته وبغيره. لكن الخلاف الجوهري دار حول معرفة الله للجزئيات المتغيرة المتشكلة، وهي المسألة الثانية التي كفَّر فيها أبو حامد الفلاسفة، لإنكارهم علم الله بالمتغيِّرات، حتى لا يكون متغيِّراً. فما هي أدلَّة الفلاسفة التي أوردها الغزالي والطوسي والخواجه زاده على ذلك؟ وما هي اعتراضاتهم عليها؟ وما هو رأي ابن رشد في هذه المسألة؟

٢ ــ الغزالي:

من الفلاسفة من قال: الله لا يعلم إلّا نفسه. ومنهم من ذهب إلى أنه يعلم غيره، كابن سينا الذي زعم أن الله يعلم الأشياء علماً كلياً لا يدخل تحت الزمان[3]، ولا يختلف بالماضي والحاضر والمستقبل، «ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، إلّا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلي»[4].

وتغيّر حال المعلوم يوجب تغيّر الذات العالمة. ككسوف الشمس مثلاً، فإنه يُعلم قبل حصوله بأنه معدوم، وحال حصوله بأنه كائن وبعد حصوله بأنه كان وليس كائناً الآن. وبما أن التغيّر محال على الله، فهو بزعم الفلاسفة لا يختلف حاله في هذه الأحوال الثلاثة. وهو يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه، علماً يتصف هو به في الأزل، فلا يعزب عن علمه شيء. لكن علمه بهذه الأحوال، قبل الكسوف وحالة الكسوف وبعد الانجلاء، على وتيرةٍ واحدة لا يختلف ولا يوجب تغيراً في ذاته.

---

(١) را: الذخيرة، ق (٧٥ ــ ب). وتهافت الخواجة زاده، ص ٤٣.

(٢) را: الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ١٦٤.

(٣) ابن سيناء، الشفاء، الإلّهيات، ج ٢، ص ٣٥٦ ــ ٣٦٢.

(٤) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١٦٤.

فجميع الحوادث منكشفة للباري، انكشافاً واحداً متناسباً لا يؤثر فيه الزمان. وفيما يخص الأشياء المنقسمة بالمادة والمكان، كأشخاص الناس والحيوانات، فهو يعلمها بشكل كلي، كأن يعلم الإنسان المطلق بعوارضه وخواصه وقواه. أما شخص زيد مثلاً، فلا يعلم عوارضه لأنها داخلة في المحسوسات. فلو أطاع زيد الله أو عصاه. لم يكن الله عالماً بما يتجدد من أحواله. بل يلزم من قول الفلاسفة أن يكون محمد قد تحدى بالنبوة، والله لا يعلم في تلك الحالة أنه تحدى بها. لأنه يعلم فقط أن من الناس من يتحدى بالنبوّة، وأن صفاته يجب أن تكون كذا، أما النبي المعيّن بشخصه فلا يعرفه. «وهذه قاعدة اعتقدوها، واستأصلوا بها الشرائع بالكلية»[1].

واعترض الغزالي على الفلاسفة من وجهين:

● **الأول**: إذا كان غرضهم نفي التغيّر عن الله، وهو متفق عليه، فما المانع أن يعلم الله الكسوف بأحواله الثلاثة، قبل وجوده وحال كونه وبعد انجلائه، بعلم واحد في الأزل والأبد لا يتغيّر؟ وأن تنزل منه هذه الاختلافات منزلة الإضافة المحضة؟ كأن يكون الشخص على يمينك أو قدامك أو إلى شمالك، وهذه إضافات تتعاقب عليك والمتغيّر هو ذلك الشخص دونك.

وليس من الضروري أن يحصل من العلم بالكون، والانقضاء بعده تغيّر. فلو خلق الله لنا علماً بقدوم زيد غداً عند طلوع الشمس، لكنا عند طلوع الشمس عالمين بمجرد العلم السابق بقدومه، ونعلم بعده بنفس العلم أنه قدم. والعلم الواحد كاف للإحاطة بهذه الأحوال الثلاثة. وإذا جاز أن لا يوجب العلم بالأحوال الشيء الواحد المنقسم بانقسام الزمان تغيراً، لأن الاختلاف والتباعد بين الأجناس والأنواع المتباعدة أشد من الاختلاف الواقع بين أحوال الشيء المنقسم[2].

● **الثاني**: إذا جوّز الفلاسفة صدور حادث من قديم، فما المانع أن تكون

---

(1) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١٦٦.

(2) المرجع نفسه، ص ١٦٩.

العلوم الحادثة من هـذا القبيل؟ وليكن حـدوث الشيء سبباً لحـدوث العلم به. وإن كان الله سبباً لحدوث الحوادث بوسائط ثم يكون حدوث الحوادث سبباً لعلمـه بها، فيكون هو السبب في تحصيل العلم لنفسه بالوسائط. وإن قالـوا إن كمال الله في أن يكون مصدراً لجميع الأشياء، فإن كماله أيضاً في أن يعلم جميع الأشياء[1].

٣ ــ الطـوسـي:

أورد الـطوسي عن الإمام الـرازي[2]، أن العلم عند الفـلاسفة لمّـا كـان هـو حصول الصورة، وجب أن لا يكون الباري عالماً بـالجزئيـات المتشكلة، وإن كانت غير متغيّرة، لأن العلم بها إنما يكـون بآلات جسمـانية والله منـزّه عن هذه الآلات. ولمّا لم يكن العلم عند حصول الصورة، فإنه لم يلزم هذا[3].

وقد استدل الفلاسفة على عدم علم الله بالجزئيات المتغيرة بثلاثة أوجه[4]:

● **الأول**: لو كان الله عالماً بها، للزمه الجهل حيث يعلمها على حالة واحـدة وهي متغيرة، أو التغيّر حيث يتغيّر علمه بتغيّرها.

والاعتراض على هذا الوجه أن هذا التغيّر جائز في حقه تعالى، لأنـه تغيّر في النسب والإضافات. وذلك كعلمنا بأن زيداً سيدخل الدار غداً، وعلمنـا بنفس العلم بعـد دخولـه أنه دخلهـا، طالمـا لم يطرأ لنـا غفلة عن هـذا. والله منـزه عن الغفلة، فعلمه الأزلي بأنه سيدخل عين علمه بأنه دخل. والله الذي علمه وحكمه مستمر أزلاً وأبـداً، ومن غير تجـدد ولا اختصاص بـزمان، «لا يتصـوَّر بالنسبـة إليه وإلى علمـه وحكمه ماضٍ ولا مستقبل. فلم يبق فرق بالنسبة إليه بين دخل وسيـدخل، فـلا يلزم من علمه بهذا الدخول الجزئي تغيّر في علمه»[5].

---

(١) م. ن. ص ١٧٠.

(٢) را: الطوسي، الذخيرة، فهرس الأعلام والفرق.

(٣) الطوسي، الذخيرة، ق (٧٦ ــ ب).

(٤) المرجع نفسه، ق (٧٦ ــ ب).

(٥) نفسه، ق (٧٧ ــ ب).

وقد حمل صاحب المحاكمات[1] مذهب الفلاسفة، على أنهم لم يقولوا إن الله لا يعلم الجزئيات، بل قالوا إنه يعلمها على وجه كلي. ومرادهم أنه يعلمها علماً متعالياً عن الدخول تحت الأزمنة. فكما أنه تعالى ليس مكانياً ونسبة جميع الأمكنة إليه على السواء، فهو ليس بزماني، ونسبة جميع الأزمنة إليه على السواء. فليس في علمه كان وكائن ويكون، والموجودات حاضرة عنده دائماً في أوقاتها بلا تغيّر. لكن ما ذهب إليه الفلاسفة، من أن العلم بالجزئيات المتشكلة يحتاج إلى الآلات الجسمانية، ينافي ما حمل عليه ذلك الفاضل مذهبهم في هذه المسألة[2].

● **الثاني**: إن إدراك كل جزئي فهو بآلة جسمانية، لأن كل جزئي لا بدَّ له من مقدار، وانطباع ذي المقدار فيما لا مقدار له محال. ولو كان الباري مدركاً للجزئيات المتشكلة.

والاعتراض، أن هذا الدليل مبني على أن إدراك الشيء إنما هو بانطباعه في المدرك، وهو باطل. ولو سلِّم ذلك فإن انطباع ذي المقدار فيما لا مقدار له ليس محالاً، سيما إذا كان الانطباع في الوجود الذهني، وذو المقدار في الوجود الخارجي. والفلاسفة أنفسهم قائلون بانطباع ذي المقدار العظيم، كأعظم جبل مثلاً، في شيء ذي مقدار صغير جداً، كالحس المشترك والخيال. وانطباع العظيم في الصغير على أصلهم، كما يقول الرازي، أبعد من انطباع ذي المقدار في غير ذي المقدار لأنهم زعموا أن الهيولى لا مقدار لها مع أنها محل للمقادير.

لكنما الهيولي، إن كانت لا مقدار لها في حد ذاتها كما يقول الرازي فهي قابلة للمقادير، وعند حلول ذي المقدار فيها يعرض لها المقدار. «أما المجرد الذي تنطبع فيه صور المعقولات على رأيهم[3]، فليس مما يمكن له عروض المقدار،

---

(١) هو قطب الدين الرازي. راجع عنه: الطوسي، الذخيرة، فهرس الأعلام والفرق.

(٢) المرجع نفسه ق (٧٨ ــ أ).

(٣) رأي الفلاسفة.

لا بحسب ذاته ولا بغيره»[1].

● **الثالث**: العلم بحصول شيء الآن أو لا حصوله، تابع لحصول ذلك الشيء أولا حصوله. ولو كان الله عالماً بالجزئيات الواقعة، لكان ذلك العلم تمام ذاته أو جزءاً منها، فتفتقر ذاته إلى غيره، وهو محال. أو يكون ذلك العلم صفة زائدة عليه فيكون لغيره مدخل في تكميل ذاته. وهو أيضاً محال.

والاعتراض أن علم الباري ليس تابعاً للمعلوم. وهذه التبعية لا تكون إلّا في العلم الانفعالي، الذي هو للمكنات. «أما علم الباري فهو علم فعلي، بمعنى أنه سبب لوجود الممكنات. فهو متبوع، وغير مفتقر إلى شيء غير ذاته تعالى، فلا يلزم منه أن يكون لغيره مدخل في تكميله، على تقدير كون العلم صفة زائدة»[2].

٤ ــ تقويم:

الطوسي والخواجه زاده لم يسيرا في ركاب الغزالي إلى أبعد الحدود، فهما إضافة إلى تميّز طريقتهما في الجدل عن طريقته، قد خالفاه واعترضا عليه بشكل أو بآخر.

أما الطوسي، فكاد يقر مذهب ابن سينا ــ بأن علم الله لا يدخل تحت الأزمنة، لأن نسبته إليها على السواء[3]، كما أنه ليس بمكاني، ونسبته إلى الأمكنة على السواء، هذا ما حمل صاحب المحاكمات مذهب الفلاسفة عليه ــ لولا تنافي هذا المذهب مع قول الفلاسفة، بأن العلم بالجزئيات المتشكلة يحتاج إلى الآلات الجسمانية. والطوسي يقرّ بأن ليس كل جزئي عند الفلاسفة ذا مقدار، لثبوت المجردات عندهم وهي لا يمكن إدراكها إلّا بمفهومات كلية.

وأما الخواجه زاده فكان أكثر صراحة في نقده للغزالي. قال ملخصاً حجة

---

(١) الطوسي، الذخيرة، ق (٧٩ ــ أ).

(٢) نفس المرجع.

(٣) ابن سينا، الشفاء، الإلّهيات، ج ٢، ص ٣٥٩.

الفلاسفة رداً على الغزالي: «قالوا: الجزئيات المتشكلة... لا يعلمها الأول تعالى من حيث هي جزئيات متشكلة، بل يعلمها على وجه كلي..... فإنه تعالى وإن كان يعلم جميع الحوادث الجزئية وأزمنتها الواقعة هي فيها، لكنه يعلمها علماً متعالياً عن الدخول تحت الأزمنة... فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء... وبهذا التحرير ظهر ضعف ما ذكره الإمام الغزالي رحمه الله من أن هذه القاعدة، يعني عدم علمه تعالى بالجزئيات على وجه كونها جزئيات، يلزمها أن زيداً لو أطاع الله أو عصاه، لم يكن عالماً بما يتجدد من أحواله، لأنه لا يعرف زيداً بعينه... بل لا يعرف كفر الإنسان وإسلامه مطلقاً كلياً لا مخصوصاً بالأشخاص»[1].

وقد اعتبر ابن رشد الجدل حول هذه المسألة مشاغبة. قال: «الأصل في هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق سبحانه بعلم الإنسان»[2] وقول الغزالي إن من يجوّز علماً واحداً بسيطاً بالأجناس والأنواع، يجب أن يجوِّز علماً واحداً يحيط بالأشخاص المختلفة، وأحوال الشخص الواحد، «هو قول سفسطائي... فإن العلم بالأشخاص هو حسّ وخيال، والعلم بالكليات هو عقل»[3].

أما قول الغزالي إن تعدد الأنواع والأجناس يوجب التعدد في العلم، فصحيح برأي ابن رشد. لذلك لا يصف المحققون من الفلاسفة علم الله بالموجودات، لا بكلي ولا بجزئي، لأن «العلم الذي هذه الأمور لازمة له هو عقل منفعل ومعلول»[4]. بينما علم الله فاعل، وهو أشرف من علمنا، فتعلقه من الموجود يكون بجهة أشرف، والوجود الأشرف علة الأخسّ. لذلك قال القدماء: «إن الباري...

---

(١) تهافت الخواجه زاده، بهامش تهافت ابن رشد، ص ٤٢ ــ ٤٣.
(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٧٠٠.
قا: Aristote, La Métaphysique, P 698 – 699.
(٣) المرجع نفسه، ص ٧٠١.
(٤) نفسه، ص ٧٠٢.

هو الموجودات كلها، وهو المنعم بها. ولذلك قال رؤساء الصوفية: لا هو إلاّ هو. ولكن هذا كله هو من علم الراسخين في العلم. ولا يجب أن يكتب هذا، ولا أن يكلّف الناس اعتقاد هذا. ولذلك ليس هو من التعليم الشرعي، ومن أثبته في غير موضعه فقد ظلم، كما أن من كتمه عن أهله فقد ظلم»[1].

٥ ــ خلاصة:

الله الذي لا يجب أن يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض، وإلاّ كانت مخلوقاته أعلم منه، كيف يمكنه أن يعلم الجزئيات المتشكلة والمتغيِّرة، دون أن يلحق ذاته التغيّر أو التكثّر أو الجهل؟

هذه هي المشكلة التي حاول الفلاسفة حلها وإيجاد المخرج المناسب لها، فقال ابن سينا إن الله يعلم الأشياء بنوع كلي، لا يدخل تحت الزمان. ولا يعلم الجزئيات التي يوجب تجدد الإحاطة بها تغيراً في ذات العالم[2].

لكن هذا التقرير، رغم واقعيته التوفيقيَّة نسبة إلى المتكلمين (الذين يقولون بالعلم المطلق، تبعاً للإرادة والإحداث بالقدرة المطلقة)، يبقى قاصراً بنظر ابن رشد، الذي شدَّد على وجوب التفريق بين علم الله وعلم الإنسان. لأن التناقض بين العلم الكلي والعلم الجزئي يكون في حق الإنسان فقط.

قال ابن رشد: «مثال ذلك أن الإنسان يقال فيه: إما أن يعلم الغير وإما أن لا يعلمه، على أنهما متناقضان، إذا صدق أحدهما كذب الآخر. وهو سبحانه يصدق عليه الأمران جميعاً... وكذلك الأمر في الكليات والجزئيات يصدق عليه سبحانه أن يعلمها... وأما من فصَّل فقال[3]: إنه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات، فغير محيط بمذهبهم ولا لازم لأصولهم[4]. فإن العلوم الإنسانية كلها انفعالات وتأثيرات

---

(١) نفسه، ص ٧٠٤.

(٢) را: ابن سينا، الشفاء، الإلّهيات، ج ٢، ص ٣٥٥ ــ ٣٦٢.

(٣) وهو ابن سينا.

(٤) يعني قدماء الفلاسفة.

عن الموجودات. . . وعلم الباري هو المؤثر في الموجودات»[1].

وقد أقرّ علاء الدين الطوسي المفهوم نفسه حين جعل علم الله فاعلاً وليس تابعاً للمعلوم. قال: «وأما علم الباري فهو علم فعلي بمعنى أنه سبب لوجود الممكنات. فهو متبوع وغير مفتقر إلى شيء غير ذاته تعالى، فلا يلزم منه أن يكون لغيره مدخل في تكميله على تقدير كون العلم صفة زائدة»[2].

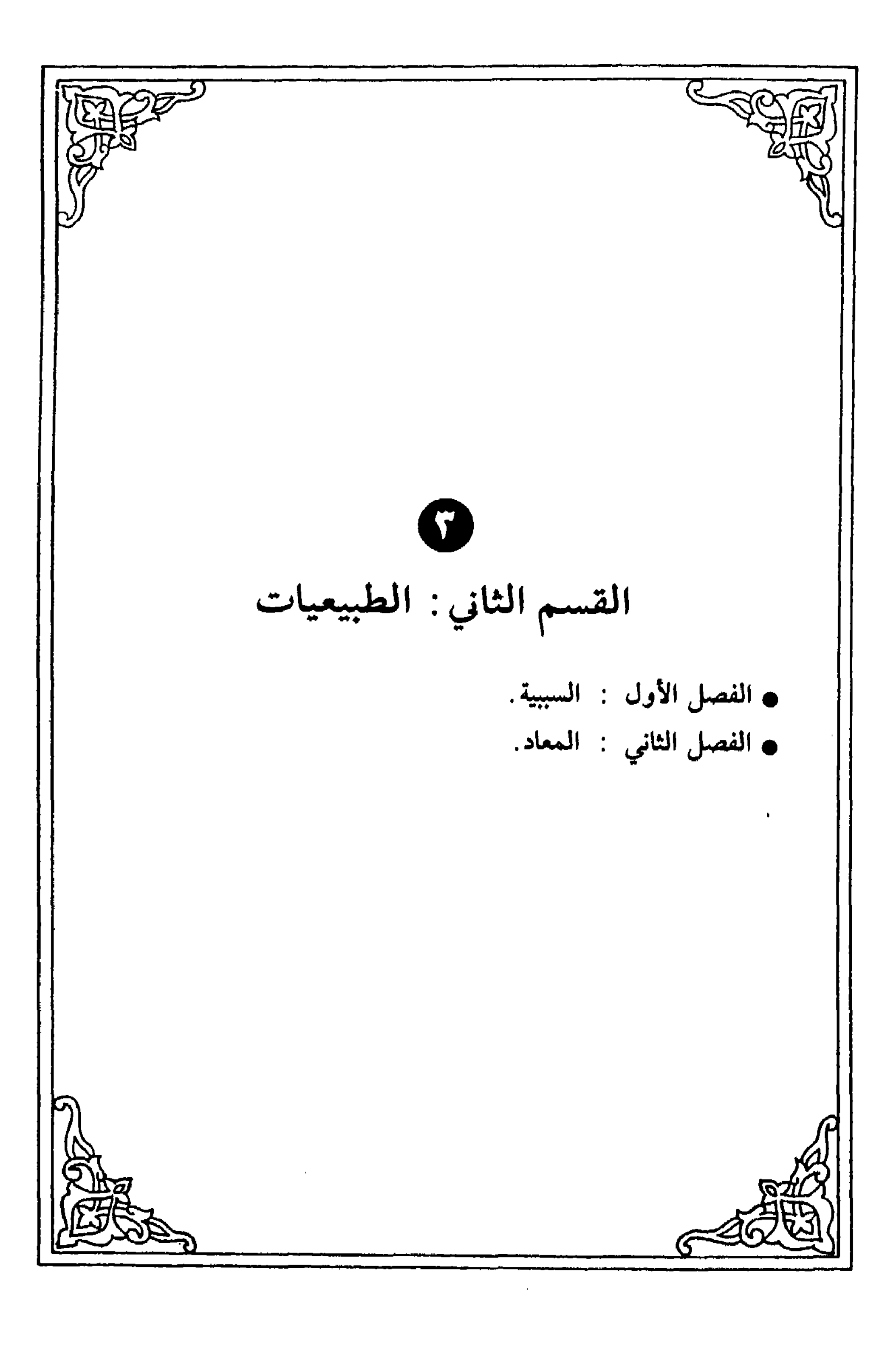
* * *

---

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٦٧٥.

لا: Aristote, La Métaphysique, tome II, P 699 - 706.

(٢) الطوسي، الذخيرة، ق (٧٩ ــ أ).



٣

القسم الثاني : الطبيعيات

- الفصل الأول : السببية.
- الفصل الثاني : المعاد.

الفصل الأول

السببيَّة

١ ــ مقدمة:

ذكر الغزالي في كتاب «تهافت الفلاسفة»[١]، أن الطبيعيات علوم كثيرة، وهي تنقسم إلى أصول وفروع. أما أصولها فثمانية: ما يلحق الجسم والحركة، أركان العالم، الكون والفساد، أحوال العناصر الأربعة، الجواهر المعدنية، أحكام النبات، الحيوانات والنفس الحيوانية. وأما فروعها فسبعة؛ الطب، أحكام النجوم، علم الفراسة، التعبير[٢]، علم الطلسمات[٣]، علم النيرنجات[٤]، وعلم الكيمياء.

وليس يلزم، كما قال الغزالي، مخالفة الفلاسفة شرعاً في شيء من هذه العلوم، «وإنما نخالفهم من جملة هذه العلوم في أربعة مسائل: الأولى حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة. فليس في المقدور ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبَّب ولا وجود المسبَّب دون السبب...»[٥]. والنزاع لازم في هذه المسألة، لأنه ينبني عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة، من قلب العصا ثعباناً، وإحياء الموتى وشق القمر.

---

(١) صفحة ١٩٠.

(٢) استدلال المتخيلات الحكمية على ما شاهدته النفس من عالم الغيب.

(٣) تأليف القوى السماوية بقوى بعض الأجرام الأرضية، لتأتلف من ذلك قوة تفعل فعلاً غريباً في العالم الأرضي.

(٤) مزج قوى الجواهر الأرضية، ليحدث منه أمور غريبة.

(٥) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١٩١.

وقسم الخواجه زاده الحكمة في مقدمة تهافته، إلى عملية[1] ونظرية. والنظرية إما متجردة عن المادة الجسمانية، كالعلم الإلّهي، أو غير متجردة عنها كالعلم الطبيعي. وقد ذكر للعلم الطبيعي سبعة فروع هي نفسها التي ذكرها الغزالي[2].

أما الطوسي، فإنه لم يورد ما أورده الغزالي من الحديث عن الطبيعيات، وبيان أصولها وفروعها. لكنه فصَّل الكلام في المعجزات، في الفصل المتعلق بعلم نفوس السماوات بأحوال الكائنات[3].

واعتبر ابن رشد، أن ما عدَّده الغزالي «من أجناس العلم الطبيعي الثمانية، فصحيح على مذهب أرسطو[4]. . . أما العلوم التي عدَّدها على أنها فروع له، فليست كما عدَّها»[5]. فالطب بنظره ليس من العلم الطبيعي، كذلك علم أحكام النجوم. والتعبير ليس من العلم لا نظرياً ولا عملياً. أما علوم الطلسمات فهي باطلة، والكيمياء[6] صناعة مشكوك في وجودها. «أما الكلام في المعجزات، فليس فيه للقدماء من الفلاسفة قول، لأن هذه كانت عندهم من الأشياء التي لا يجب أن يتعرض للفحص عنها، فإنها مبادىء الشرائع، والمشكك فيها يحتاج إلى عقوبة عندهم. . . وكيفية وجودها هو أمر إلّهي، معجز عن إدراك العقول الإنسانية»[7].

ولا بدَّ لإثبات المعجزات بنظر المليين، من نفي السببية الطبيعية، أي نفي الاقتران الضروري بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبَّباً، فما هو القول في

---

(١) كالأخلاق، وتدبير المنزل وتدبير المدينة.

(٢) را: الخواجه زاده، تهافت الفلاسفة، المقدمة، ص ٦.

(٣) الطوسي، الذخيرة، ق (٩٠ ـــ ب).

(٤) لا: Aristote, physique, tome I, P58.

(٥) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٧٦٧.

(٦) العلم الذي مقصوده تبديل خواص الجواهر المعدنية، ليتوصل إلى تحصيل الذهب والفضة بنوع من الحيل.

(٧) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٧٧٣.

السببية؟ وهل ترتب الموجودات بعضها على بعض هو لعليَّة حقيقيَّة فيما بينها؟

٢ ـ الغزالي(١):

قال: «الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً، وما يعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا»(٢). وكل شيئين متغايرين، لا يتضمن إثبات أحدهما إثبات الآخر، ولا نفي أحدهما متضمن نفي الآخر. وليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدمِهِ عدمُهُ، مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والموت وجزّ الرقبة. بل يجوز عند الغزالي وقوع الملاقاة بين القطن والنار دون الاحتراق، ويجوز انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقاة النار، والفلاسفة ينكرون ذلك ويدَّعون استحالته.

والنار ليست فاعلاً بالطبع، لا يمكنه الكف عما هو طبعه بعد ملاقاته لمحل قابل له كما يقول الفلاسفة. بل فاعل الاحتراق هو الله، بواسطة الملائكة أو بغير واسطة. ولا دليل على أن النار فاعل، سوى مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار. لكن المشاهدة تدل على الحصول عنده لا على الحصول به. والأكمه الذي تنكشف الغشاوة عن عينه نهاراً فيرى الألوان، يظن أن فاعل الإدراك عنده فتح البصر. حتى إذا غربت الشمس علم أن سبب انطباع الألوان في بصره نور الشمس. إذن من أين يأمن الخصم أن تكون علل الحوادث وأسبابها في مبادىء الوجود، تفيض عنها عند حصول الملاقاة بينها؟

وإن سلّم الفلاسفة أن الحوادث تفيض عن مبادئها، فإن هذا الفيض هو باللّزوم والطبع، لا على سبيل التروي والاختيار. كصدور الشعاع من الشمس، فتفترق المحال في قبوله بحسب استعداداتها. فالجسم الصقيل يقبله ويعكسه، والهواء لا يمنع نفوذه، وبعض الأشياء تلين به وبعضها يتصلّب، والثوب يبيِّض والوجه يسودُّ. فالمبدأ واحد والآثار مختلفة لاختلاف استعدادات القوابل، وعلى

---

(١) را: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١٩٥ ـ ٢٠٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٩٥.

هـذا المعنى أنكر الفـلاسفة وقـوع إبراهيم في النـار مع عـدم الاحتراق. لأن ذلـك لا يمكن إلاَّ بسلب الحـرارة من النار، وذلـك يخرجـه عن كونـه ناراً، أو بقلب ذات إبراهيم وبدنه حجراً حتى لا تؤثر فيه النار، ولا هذا ممكن ولا ذاك[1].

وإذا أنكـر لزوم المسببـات عن أسبابهـا، وأضيفت إلى إرادة مخترعهـا، جـاز انقلاب الكتاب غلاماً، والرماد مسكاً، والحجر ذهباً، لأن هذا ممكن والله قادر على كل شيء ممكن.

والجواب عن هذا أن الله يفعل بالإرادة والاختيار، ويمكنه أن يخلق الاحتراق عند ملاقاة القطنة النار، أو لا يخلقـه. والممكنات التي لم تقـع يخلق لنا الله علمـاً بأنه لم يفعلها. والعلم بحدوث الممكن جـائز للنبـي لا للعـامي. «فلا مـانع إذن أن يكـون الشيء ممكنـاً في مقـدورات الله، ويكـون قـد جـرى في سـابق علمـه أنــه لا يفعله، مع إمكانه في بعض الأوقات، ويخلق لنـا العلم بأنـه ليس يفعله في ذلك الوقت. فليس في هذا الكلام[2] إلاَّ تشنيع محض»[3].

ويجوز، كما يقـول الغزالي، أن يُلقي نبـي في النـار فلا يحتـرق. وذلك إمـا بتغيير صفة النار فتقصر سخونتها على جسمها، أو بتغيير صفـة النبـي بإحـداث صفة في بدنه تخـرجه عن كـونه لحمـاً وعظمـاً. وإن من يطلي نفسـه بالـطلق[4] لا يتأثـر بالنار، والذي لم يشـاهد ذلك ينكره. ثم إذا كان التراب يستحيل نباتاً، والنبات عند الحيوان دماً، والدم منياً ثم حيواناً، وهذا بحكم العادة واقـع في زمن متطاول، ففي مقدور الله أن يدير المادة في هذه الأطوار في وقت قريب، وتحصل باستعجال هـذه القوى معجزة النبـي.

---

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١٩٨.
(٢) في كلام الفلاسفة.
(٣) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٢٠٠.
(٤) ذرور معدني لطيف المجسّ. (المنجد).

٣ ـــ الطوسي :

ذهب المليون إلى أن سائر الممكنات مستندة إلى إيجاد الله تعالى باختياره، «بلا إيجابٍ ذاتي منه، ولا علية حقيقيَّة لبعضها بالنسبة إلى بعض»[١]. وقد جرت عادته تعالى بترتب الحوادث بعضها على بعض، كترتب احتراق القطن على ملاقاة النار لا الماء. ولو جرت عادته بترتب احتراق القطن على ملاقاة الماء، ثم شاهد مشاهد احتراقه بالنار لكان يستبعده كما يستبعد الآن عكسه.

وذهبت الفلاسفة إلى أن الموجودات من حيث ذواتها، بعضها علة حقيقيَّة لبعض، وأثبتوا تلك العلية بين الممكنات[٢]. وهم متَّفقون على أن العلة الأولى هي واجب الوجود، لكن الاختلاف في الموجودات العنصرية. فهم يقولون أحياناً إن طبائع بعضها علة فاعلية لبعض، فالخفة علة للميل إلى المحيط، والثقل علة للميل إلى المركز، وطبيعة الماء علة للبرودة، وطبيعة النار علة للسخونة. وفي أكثر أحكامهم أن العلة الفاعلية لجميع ما في عالم العناصر، من الصور والأعراض والنفوس البشرية، هي المبدأ الفياض. ولوجود الأشياء شروط وأسباب معدَّة، ويحصل بحسب استعداداتها وقابليتها فيضان من المبدأ، وفاعل الكل هو المبدأ لا غير[٣].

وقد جعل الطوسي ما أورده الفلاسفة، مع الرَّد عليهم، في ثلاثة فنون[٤]:

● **الأول**: إن ما يشاهد من ترتب شيء على شيء آخر، لا يدل على العلاقة العقلية والعليَّة الحقيقيَّة، بل على السببية العادية. والفلاسفة معترفون بجواز خرق العادة، بل بوقوع هذا الخرق. والعادة عبارة عن الأمر المستمر المشاهد مراراً، فالخارق من خوارقها هو ما لم يقع قبله مثله. وإحراق النار للقطن مثلاً، هو من

---

(١) الطوسي، الذخيرة، ق (٩٥ ــ ب).
(٢) لا: ابن سينا، الشفاء، الإلّهيات، ج ٢، ص ٢٦٤ ــ ٢٦٨.
(٣) را: : ابن سينا، الشفاء، الإلّهيات، ج ٢، ص ٢٦٨ ــ ٢٧٨.
(٤) الطوسي، الذخيرة، ق (٩٦ ــ أ).

العاديّات التي استمرت، مع جواز وقوع خلافها. وترتب الشيء على الشيء لا يفيد العلم بالعليَّة والمعلولية ضرورة، فالفلاسفة أنفسهم قائلون بأن فاعل جميع الحوادث العنصرية هو العقل الفعّال لا غير. وحكمهم بغليَّة الطبائع مبني على نفي كون الله فاعلاً مختاراً، وقد سبق بيان بطلانه.

● **الثاني**: قالت الفلاسفة إن كل الحوادث في العالم أثر المبدأ الفياض، تفيض منه الصور والأعراض والنفوس على هيولى العناصر بحسب استعداداتها. واختلاف الأثر مع كون المبدأ واحداً، سببه اختلاف الاستعدادات بالإضافة لاختلاف الشروط. فشعاع الشمس يبيِّض الثوب ويسوِّد الوجه، ويليِّن الشمع ويصلِّب الطين.

لكن «شيئاً من هذه الأحكام ليس له دليل أصلًا... ثم إن قولهم هذا ناقض لكثير من قواعدهم»[1]. منها حكمهم بأن حركة الثقيل والخفيف طبيعيَّة، وقد قالوا إن فاعلها هو العقل. ومنها حصرهم الحركات في الطبيعية والقسرية والإرادية، بينما حركات الأجسام السفلية وميولها ليست طبيعية كما ذكر، ولا قسرية، لأن القسر على خلاف الطبيعي ولا حركة قسرية إذا لم يوجد ميل طبيعي. وهي لا إرادية، لأن المبدأ عندهم موجب لا مختار. ومنها حكمهم بأن لكل جسم حيِّزاً طبيعياً، لا ينتقل عنه إلاّ لقاسر. وإذا ارتفع ذلك القاسر عاد إليه بطبعه. ووجه التناقض أن حصول الجسم في ذلك المكان من أعراضه، وفاعل جميع الأعراض هو العقل الفعال.

● **الثالث**: قالت الفلاسفة إنه لو استندت الحوادث كلها إلى الفاعل المختار، لاستلزم ذلك أشياء مستبعدة وأموراً مستنكرة، كأن يكون أمامنا جبال شواهق ولا نراها، ووراءنا بوقات بوائق ولا نسمعها، وعلى رؤوسنا طواويس ولا نحسّ بها. وكانقلاب أهل السوق حكماء، وأقمشتهم كتباً. وصيرورة أواني المطبخ مشايخ زهاداً، لإمكان ذلك وجواز تعلق إرادة الله به. ويلزم من ذلك أن لا يعود شيء من علومنا يقينياً.

---

(١) الطوسي، الذخيرة، ق (٩٧ ـ أ).

والجواب أنه لعل شيئاً من شرائط رؤية الجبال يكون مفقوداً، ولذا لا ترى. وكذا الحال في عدم سماع الأصوات والإحساس بالأشياء. فإذا جاز الكون والفساد، وكثرة الفيض من المبدأ تكون بحسب كثرة الاستعدادات، جاز أن تخلع بعض الأشياء صورها وتلبس صوراً أخرى غيرها. والفلاسفة معترفون بأن الحس يغلط، ومع إمكان الغلط لا يحصل اليقين. «وإذا لم يكن شيء من إدراك المحسوسات علماً يقينياً، لأن جميعها فروع إدراك الحواس، ومبنيَّة عليه، والمبني لا يكون يقينياً ضرورة»[1].

والجواب عن الكل عند الطوسي، أنه لا بُعد في أن يخلق الله تعالى في العبد العلم اليقيني بأحد طرفي الممكن، مع علم العبد بإمكان الطرف الآخر. لأن علم العبد لا مدخل له بالعليَّة في حصول علم أو في انتقائه، بل الكل من الله ابتدأ.

٤ ــ تقويم:

لقد أجمع الملِّيون، وعلى رأسهم الغزالي والطوسي والخواجه زاده، على نفي السببية الطبيعية، وعدم ربط الحوادث بعضها ببعض، ربطاً ثابتاً يقوم على جعل السابق منها سبباً واللاحق مسبباً. أما الغزالي والطوسي، فقد أوردا من أدلة النفي ما ظهر بيانه. وأما الخواجه زاده، فإنه لم يأت بجديد حيث تحدَّث عن الطبائع والآثار، وترتب العلل والمعلولات. وإنكار المعجزات[2]. والمعجزة بنظره لم ينكرها الحكماء، بل أنكرها البعض من عوام المتفلسفة وهمجهم. فكما أن امتزاج العناصر يعطي نباتاً، والنبات يستحيل عند الحيوان دماً، والدم منياً ثم حيواناً، ويمكن لذلك كله أن يختصر بلحظة إذا أراده الله تعالى؛ وكما تولد بعض الحيوانات من المواد، كالحية من الشعرة، والفأر من الطين، والضفدع من المطر؛ كذلك فإن انقلاب الكتب أناساً، وأواني البيت ذهباً أو فضة، احتمال لا يمكن دفعه ببرهان.

---

(١) الطوسي، الذخيرة، ق (٩٨ ــ ب).

(٢) را: تهافت الخواجه زاده، الفصل الثامن عشر.

قال الخواجه مخاطباً الفلاسفة: «لا يقال: لو لم يتوقف وجود الأثر على الاستعداد، لما جزمنا بأن الكتب التي في حجرتنا لم تنقلب أناساً فضلاء، ولا أواني البيت لم تنقلب ذهباً أو فضة. لأنا نقول: . . . فإن المواد العنصرية مطيعة عندكم للحركات الفلكية والأوضاع التي تحدث بها، إذ هي مباد لاستعداداتها للصور والأعراض. فمن الجائز أن يحدث وضع غريب فلكي لا يحدث مثله في ألوف السنين. يقتضي حصول الاستعداد في مواد الكتب التي في حجرتنا لقبول صورة الإنسان. . . وهذا احتمال لا يمكن دفعه ببرهان قاطع»[1].

وقد ردَّ ابن رشد على هذه الأمور كلها، التي يمكن اختصارها بمسألتين. إنكار المعجزات، وإنكار الأسباب الفاعلة في المحسوسات. قال راداً على الغزالي في مسألة المعجزات: «وأما ما نسبه من الاعتراض على معجزة إبراهيم عليه السلام، فشيء لم يقله إلاَّ الزنادقة من أهل الإسلام. فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادىء الشرائع، وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد»[2].

فيجب على الإنسان أن يسلم مبادىء الشريعة ويقلد فيها. ومبادىء المعجزات أمور إلَهية تفوق العقول الإنسانية، فلا بد أن يعترف بها من جهل أسبابها. ولم يتكلم من القدماء في المعجزات أحد، مع ظهورها وانتشارها في العالم، لأنها مبادىء الشرائع، والشرائع مبادىء الفضائل التي إذا نشأ عليها الإنسان كان فاضلاً. وإن «تمادى به الزمان والسعادة إلى أن يكون من العلماء الراسخين في العلم، فعرض له تأويل في مبدأ من مبادئها، ففرضه أن لا يصرِّح بذلك التأويل، وأن يقول فيه كما قال الله سبحانه: ﴿. . . والرَّاسِخُونَ في الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا. . .﴾ الآية[3]. هذه هي حدود الشرائع وحدود العلماء»[4].

---

(١) الخواجه زاده، تهافت الفلاسفة، ص ٧٩١.
(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٧٩١.
(٣) سورة آل عمران ٣، ٧ م.
(٤) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٧٩١.

وفي مسألة السببية قال ابن رشد: «أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة، التي تشاهد في المحسوس، فقول سفسطائي. والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه، وإما منقاد لشبهة سفسطائية»(1). وذلك لكون الأسباب المتميزة أساساً للموجودات المتميزة، وإلاّ اختلطت الموجودات. قال: «فإن من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات. هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود. وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها. فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصّه، لم يكن له طبيعة تخصه. ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حدّ. وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً ولا شيئاً واحداً»(2).

يضاف إلى هذا التوضيح البالغ الأهمية، إقرار مبدأ السببية كواحد من أهم مقومات العقل، والمنهجية العقلية التي تبني عليها العلوم الضرورية(*). فالعقل بنظر ابن رشد «ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها، وبه يفترق من سائر القوى المدركة. فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل. . . ومن يضع أنه ولا علم واحد ضروري، يلزمه أن لا يكون قوله هذا ضرورياً»(3).

٥ ــ خلاصة:

في الموجودات علل ومعلومات، أو أسباب ومسبّبات، ولا أحد مطلقاً ينكر ذلك. لكنما الخلاف في ترتّب الممكنات بعضها على بعض. فقد ذهب الفلاسفة إلى أن الموجودات من حيث ذواتها بعضها علّة حقيقيّة لبعض(4). بينما أسند المليّون الحوادث كلها إلى الفاعل المختار، فالسبب الحقيقي لجميع الحوادث

(١) المرجع نفسه، ص ٧٨١.

(٢) نفسه، ص ٨٧٢.

قا: Aristote, La Métaphysique, tome II, P 468 – 472.

(٣) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٧٨٥.

(٤) ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ج ٢، ص ٢٦٤ ــ ٢٦٨.

(*) لا: R. Blanché, La Science Actuelle et le Rationalisme (Paris, 1967), P 56.

عندهم هو الله[1]، وما نشاهده من ترتُّب آثار معينة على أفعال معينة أو ظواهر، هي مشاهدة اعتاد عليها الإنسان، ويجوز على الله تبديلها.

هذا هو رأي الغزالي، وهو يتفق مع الفيلسوف القسيس نقولا مالبرانش[2] الذي يرى أن الله وحده هو محرك الأجسام، بينما المخلوقات لا جدوى منها في حد ذاتها، ويقتصر دورها على كونها أسباباً اتفاقية تتحقق عبرها الإرادة الإلّهية[3]. وذكر يوسف كرم أن الله وحده بنظر مالبرانش هو الفعّال، وأنه «ينمي النبات بمناسبة حرارة الشمس، ويفعل كل شيء بمناسبة شيء آخر. وليست المخلوقات عللاً، ولكنها هي وأفعالها فرص أو مناسبات لوجود موجودات وأفعال أخرى بفعل الخالق»[4].

وإذا كانت التجربة بنظر الملِّيين، لا تظهرنا على عليَّة الجسم الذي يقال إنه يحرك جسماً آخر، بل فقط على أن الجسم الآخر يتحرك، فإن الأمر المستمر المشاهد مراراً من هذه الحركة هو العادة، ويمكن لله خرقها. وقد ركَّزت المدرسة التجريبية في الفلسفة، وعلى رأسها هيوم[5]، على أنه يستحيل على العقل مهما دقَّت ملاحظته أن يجد المعلول في العلة المفترضة[6]. والاستدلال لا يخوِّلنا توقُّع نفس المعلولات بعد نفس العلل. «وكل ما هنالك أن العلة شيء كثر بعده تكرار شيء آخر، حتى أن حضور الأول يجعلنا دائماً نفكر في الثاني. وعلى ذلك تعود علاقة العليَّة إلى علاقتي التشابه والتقارن، فهاتان العلاقتان هما الأصليتان، وعلاقة العليَّة مجرد عادة فكرية من نوعها. وما يزعم لها من ضرورة، ناشىء من أن العادة تجعل الفكر غير قادر على عدم تصور اللاحق وتوقعه إذا ما تصوَّر السابق. والنتيجة

---

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة ص ١٩٥ ــ ٢٠٥، والاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٣٦.

(٢) Nicolas Malebranche، ١٦٣٨ ــ ١٧١٥م.
راجع عنه: الطوسي، الذخيرة، فهرس الأعلام والفرق.

(٣) Malebranche, pages Choisies (Classiques Larousse, Paris, 1959), P 73.

(٤) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة (القاهرة ١٩٦٢)، ص ١٠٠.

(٥) David Hume، ١٧١١ ــ ١٧٧٦م. را: الطوسي، الذخيرة، فهرس الأعلام والفرق.

(٦) F. Alquié, L'Expérience (P. U. F., Paris. 1966), P 5 -12.

أن ليس يوجد حقائق ضرورية، ومبادىء بمعنى الكلمة، وأن العلوم الطبيعية نسبية، ترجع إلى تصديقات ذاتية يولدها تكرار التجربة»[١].

لكن التوافق بين الغزالي والتجريبيين في استبعاد الضرورة العقلية، في مبدأ السببية وترتب المعلولات على العلل، لا يعني توافقاً عاماً بين مذهبيهما. فالتجريبيون يبنون نظرية المعرفة كلها على عامل الإدراك الحسي. والعقل بنظرهم مثل المرآة، تنطبع فيه صور العالم الخارجي انطباع النقش في الشمع اللّين[٢]. فهم يرفضون الضرورة العقلية، ويستندون إلى المعطيات الحسية فقط، بينما الغزالي لا يثق مطلقاً بالمحسوسات، ويشكك بالمعطيات العقلية ليجعل كل شيء خاضعاً لإرادة الله ومشيئته[٣].

ثم إن اعتبار الاقتران المشاهد بين الأسباب والمسببات عادة يألفها العقل، هو اعتبار مرفوض لدى ابن رشد. إذ لا يمكن أن يكون لله عادة. ولا للموجودات. أما إذا كان المقصود بالعادة عادة لنا في الحكم على الأشياء، فالفلاسفة لا ينكرونها. قال أبو الوليد:

«ومحال أن يكون لله تعالى عادة، لأن العادة ملكة يكتسبها الفاعل، توجب تكرر الفعل منه على الأكثر... وإن أرادوا أنها عادة للموجودات، فالعادة لا تكون إلّا لذي النفس. وإن كانت لغير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعة... وأما أن تكون عادة لنا في الحكم على الموجودات، فإن هذه العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل، الذي يقتضيه طبعه، وبه صار العقل عقلاً. وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة»[٤].

أما أهمية مفهوم السببية، فهي في كونه الأساس الذي تنبني عليه العلوم

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ١٧٥.

(٢) را: Alquié, L'Expérience, P 5.

(٣) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص ١٢ ــ ١٤.

(٤) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٧٨٦.

والقـانـون العلمي[1]. والعلم اليقيني بنـظر ابن رشـد، هـو معرفـة الشيء على ما هو عليه. فالموجودات تنقسم إلى متقابلات وإلى متناسبات، «فلو جاز أن تفترق المتناسبات لجاز أن تجتمع المتقابلات. لكن لا تجتمع المتقابلات، فلا تفتـرق المتنـاسبات. هـذه هي حكمة الله تعـالى في الموجـودات وسنته في المصنـوعات: ﴿... وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾[2]»[3].

وتقرير ابن رشد هذا قريب جداً من المفهـوم الحديث للقـانون العلمي. فـإذا كان القانون العلمي يرتكـز على مبدأ السببيـة، فإنـه لا يكفي في هذا المبـدأ تتابـع الأحداث، ليكون ارتباطها ببعضهـا ارتباط العلل بـالمعلولات. إذ لا يكفي أن تكون الظاهرة «أ» متبـوعة بـالظاهـرة «ب»، حتى نقول إن «أ» سبب «ب». فـظهور النـدى يسبقـه طلوع القمر، لكن ضـوء القمر ليس سبباً لظهـور النـدى. صحيـح أن العلة تكون متبوعة دائماً بالمعلول نفسه، لكن التتابع لا يكفي لتحديد العلّة. فالظاهرة «أ» لا تكون سبباً لـ «ب» عندما تكون سابقة لها، بل تكون سبباً لها عندما تحـدثها دون غيرها. فالنار مثلاً تحدث السخونة، والسخونة تحدث التجفيف، هذه ظواهر ثـلاث السابق فيها علة للّاحق.

ولكي ينبني القـانون العلمي، يجب أن يضـاف إلى التتابـع والإحـداث مبـدأ الثبات[4]. إذ القانون العلمي عبارة عن علاقة دائمة ونسبة ثابتة بين ظـاهرتين. مثـل قـانون تمـدّد الأجسام بتـأثيـر الحـرارة. على أن المنهجيـة العلميـة المـوضـوعيـة، والحديثة، قد تجاوزت السؤال لم، واكتفت بالسؤال كيف تحصل الـظواهر، وذلـك كي لا تغوص بدون جدوى في متاهات الميتافيزيقا[5].

(١) A. Virieux – Reymond, L'Epistémologie (P. U. F., Paris, 1966), P 65 – 72.

(٢) سورة الأحزاب ٣٣، ٦٢ م.

(٣) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٨١٢.

(٤) را: A. Virieux – Reymond, L'Epistémologie, P 68.

(٥) لا: ١ — La Loi des trois états d'Auquste comte D'après Duisman et A Vergez, court traité de la connaissance (Paris, 1970) P 145. La rousse. Dictionnaire de la philosophie, P 237 (positivesme-c).

الفصل الثاني

المـعـاد

١ ـ مقدمة:

جميع الأحياء تفنى بلا استثناء، لكن الإنسان وحده يتوقف عند فناء نوعه وينظر في مصيره. والمعني بالفناء الموت، وهو انحلال البدن وهجرة النفس له.

أما النفس، فهي جوهر روحاني قائم بنفسه، أثبتها الفلاسفة للأفلاك، وللنبات والحيوان والإنسان[1]. والقوى الحيوانية للنفس تنقسم إلى قسمين: محركة[2] ومدركة[3]. بينما النفس العاقلة خاصة بالإنسان، وتسمى بالناطقة، ولها قوتان: القوة العالِمة والقوة العامِلة[4].

والمليّون لا ينكرون شيئاً من هذا، ولا اعتراض لهم على تجرد النفس، وانفصالها عن الجسم، وعدم تحيزها. لكنهم يعترضون على معرفة ذلك بطريق العقل. قال الغزالي: «وإنما نريد أن نعترض الآن على دعواهم معرفة كون النفس

---

(١) را: ١ ـ ابن سينا، الشفاء، الإلّهيات، ج ٢، ص ٤٠٧ ـ ٤٠٨. والنجاة، ص ١٦٢، ٢٥٨.

٢ ـ الطوسي، الذخيرة، ق (٩٩ ـ أ).

٣ ـ Platon, timé. (G. F. Paris 1969), P 412.

٤ ـ Aristote, De L'Ame, Par J. Tricot (Paris 1965), P 84.

(٢) الفاعلة للحركة أو الباعثة عليها، كالقوة النزوعية أو الشوقية، ومنها الغضبية والشهوانية.

(٣) وهي الحواس الخمس الظاهرة، مع ثلاث باطنة كما أوردها الغزالي: الخيالية، الوهمية، المفكرة.

(٤) را: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٩. Aristote, De L'Ame, P 173, 181, 198.

جوهراً قائماً بنفسه ببراهين العقل. ولسنا نعترض اعتراض من يبعد ذلك من قدرة الله، أو يرى أن الشرع جاء بنقيضه، بل ربما نبين في تفصيل الحشر والنشر أن الشرع مصدق له. ولكنا ننكر دعواهم دلالة مجرَّد العقل عليه، والاستغناء عن الشرع فيه»[1].

وذكر الخواجه زاده، أن الفلاسفة احتجوا على تجريد النفوس البشرية عن المادة باثني عشر وجهاً، وهو لا يسلم بشيء منها. وليس المقصود رفض تجردها، بل «المقصود بيان ضعف أدلتهم، وردَّ دعواهم معرفة ذلك بمجرد دلالة العقل»[2]، علماً بأن الغزالي والحليمي[*] وأبا القاسم الراغب، وأكثر أرباب المكاشفة من المتصوفة ذهبوا إليه.

وبالإضافة لإقراره بروحانية النفس وتجردها من جهة، ولاعتراضه على الفلاسفة من جهة أخرى، توسع الطوسي في شرح قوى النفس، فمرَّ بين النفوس الأرضية والنفوس الفلكية، وذكر للنفس ثماني قوى يشترك فيها النبات والحيوان[3]. وهي بحسب أحوالها في الحيوان: الجاذبة، الماسكة، الهاضمة، الغاذية، النامية، وهذه يحتاج إليها بقاء الشخص. والمولِّدة والمصوِّرة، ويحتاج إليها بقاء النوع. ثم ألقوه المدركة، وهي الحواس الخمس الظاهرة والحواس الخمس الباطنة[4]. وفي توسُّعه هذا شرح الطوسي بالتفصيل عملية الهضم والمراحل التي تمر بها الأطعمة في الجسد، لتتحول إلى غذاء خالص له[5].

إذن لا خلاف في تجرد النفس وروحانيتها بين الفلاسفة والمليِّين. وإن

---

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٢١٠.

(٢) الخواجه زاده، تهافت الفلاسفة، ص ٧٩.

(٣) الطوسي، الذخيرة، ق (١٠٠ ـ ب).
قا: Aristote, De L'Ame, P 80 - 85.

(٤) وهي: الحسّ المشترك، الخيال، الوهم، الحافظة، المتصرفة.

(٥) الطوسي، الذخيرة، ق (١٠٠ ـ ب) ـ (١٠١ ـ ب).

(*) را: الطوسي، الذخيرة، فهرس الأعلام والفرق.

اختلفت طرق الاستدلال عليه، فذلك لأن الكلام في أمر النفس غامض جداً كما يعترف به ابن رشد. فالله يختص به من الناس العلماء الراسخين في العلم، «ولذلك قال سبحانه وتعالى: ﴿... وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[1].»[2]. كما لا خلاف في خلود النفس وبقائها بعد خراب البدن. «وتشبيه الموت بالنوم في هذا المعنى، فيه استدلال ظاهر في بقاء النفس... فيجب أن يكون حالها في الموت كحالها في النوم... وذلك بيّن من قوله سبحانه وتعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا...﴾ الآية[3]. وإذا فسدت الأبدان عادت إلى مادتها الروحَانية وأجسامها اللطيفة التي لا تحسّ. وما من أحد من الفلاسفة القدماء إلاّ وهو معترف بهذه النفوس»[4].

وإذا كانت الأبدان تفنى بالموت، فإن فناءها ليس أبدياً بنظر المليِّين. بل يعاد إحياؤها وحشرها يوم البعث، وهذا ما يسمى بالمعاد. وقد اتّهموا الفلاسفة بإنكار المعاد الجسماني ورد الأرواح إلى الأبدان، فما هو تفصيل الأقوال في هذه المسألة؟

٢ ــ الغزالي:

قالت الفلاسفة: إن النفس تبقى بعد الموت بقاء سرمدياً، إما في لذة عظيمة إذا كانت كاملة زكية، وإما في ألم عظيم إذا كانت ناقصة ملطخة. أو يتفاوت الناس في درجات الألم واللذة كما يتفاوتون في المراتب الدنيوية.

فالسعادة تنال بالكمال والتزكية، والكمال يحصل بالعلم، والزكاء بالعمل[5].

---

(١) سورة الإسراء ١٧، ٨٥ ك.

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٨٣٣.

(٣) سورة الزُّمر ٣٩، ٤٢ ك.

(٤) تهافت التهافت ص ٨٦٢.

(٥) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٢٣٥ ــ ٢٤٠.

والنفس الجاهلة المنشغلة بالبدن وشهواته في الحياة الدنيا، تتألم في الآخرة بفوات اللذة النفسية. وإن لم تحس بالألم في حياتها، فلأن البدن يلهيها وينسيها ألمها، كالخدر الذي لا يحسّ بالنار. فاللذات الجسدية حقيرة بالإضافة إلى اللذات الروحانية العقلية، والدليل على ذلك أن الملائكة التي ليست لها اللذات الحسية هي أشرف حالاً من البهائم. كما أن الإنسان نفسه يؤثر اللذات العقلية على الحسية، فيهتم بالغلبة دون الأنكحة والأطعمة، وبالحشمة دون قضاء الوطر، وبلذة الثناء والإطراء دون خطر الموت.

وتزكية النفس تتم بالعمل والعبادة. فالنفس المواظبة على الشهوات تنال الأذى، لعجزها عن الاتصال بالملائكة، ولعجزها عن تحصيل اللذة الجسمانية المعتدلة بعد أن تستلب منها آلتها، وهي البدن. لذلك وجب الإعراض عن الدنيا، والاكتفاء بتوسط الشرع في الأخلاق، كالجود الذي هو وسط بين البخل والتبذير، والشجاعة التي هي وسط بين الجبن والتهوّر.

إذن، السعيد من الناس من جمع فضيلتي العلم والعمل. والهالك من عُدِم هاتين الفضيلتين. ومن له فضيلة العلم دون العمل فهو العالم الفاسق الذي يتعذب مدة، ثم لا يدوم، لكمال نفسه بالعلم. ومن له فضيلة العمل دون العلم يسلم وينجو عن الألم، لكنه لا يحظى بالسعادة الكاملة.

ومن مات بنظر الفلاسفة قامت قيامته.

والجواب بنظر الغزالي، أن «أكثر هذه الأمور ليس على مخالفة الشرع. فإنا لا ننكر أن في الآخرة أنواعاً من اللذات أعظم من المحسوسات، ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن، ولكنا عرفنا ذلك بالشرع... وإنما أنكرنا عليهم من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرَّد العقل»[1]. لكن الذي يخالف الشرع هو إنكار حشر الأجساد، وإنكار اللذات والآلام الجسمانية في الجنة والنار. فالجمع بين

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٢٤٠ ــ ٢٤١.

السعادتين، الروحانية والجسمانية، متحقق. والأمثال التي ضربت في ذلك لا تحتمل التأويل.

وذهبت الفلاسفة إلى أنه لو قُدِّر بعث الأجساد، لكان ذلك:

ـ إما بجمع مادة البدن التي تبقى تراباً، وتركيبها وخلق الحياة فيها ابتداءً.

ـ وإما بردّ البدن الأول بجميع أجزائه، على أن النفس موجود يبقى بعد الموت.

ـ وإما بردّ النفس إلى البدن، أيّ بدن كان، لأن الإنسان إنسان بالنفس.

وهذه الأقسام الثلاثة باطلة، لأن استئناف الخلق بحسب القسم الأول هو إيجاد لمثل ما كان لا لعين ما كان. وجمع أجزاء البدن بحسب القسم الثاني يؤدي إلى معاد الأقطع ومجذوع الأنف وناقص الأعضاء، وهذا مستقبح بحق أهل الجنة، كما أن أجزاء البدن تندثر وتختلط بغيرها من الأبدان وتدخل في بعضها البعض. وبطلان القسم الثالث حاصل لأن الأبدان المتناهية لا تفي بالأنفس غير المتناهية، ولأن توارد النفس على أكثر من بدن هو قول بالتناسخ، والتناسخ باطل[1].

اعترض الغزالي على أوجه الاستحالة هذه، باختيار القسم الثالث وإقراره شرعاً. فالنفس باقية بعد الموت، وذلك «دلَّ عليه الشرع في قوله: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ قُتِلُوا فِيْ سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ. . .﴾ الآية[2]»[3].

وردّ النفس ممكن إلى أيّ بدن كان، سواء من مادة البدن الأول أو من مادة استؤنف خلقها. فالمهم هو النفس، لا البدن الذي يتبدل من الصغر إلى الكبر، بالهزال والسمن وغير ذلك. والتناسخ ينكره الشرع، أما البعث فلا ينكره، فإن سمي البعث تناسخاً فلا مشاحة في الأسماء. والله قادر على تدبير الأمور[4].

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٦.
(٢) ﴿عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونْ﴾، [آل عمران ٣٠، ١٦٩م].
(٣) المرجع نفسه، ص ٢٤٦.
(٤) عن الحشر والنشر وعذاب القبر، را: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٩٩ ـ ٢٠٤.

٣ ـ الطوسي[1]:

نقل الطوسي عن الإمام الرازي، أن الأقوال الممكنة في المعاد خمسة:

ـ فهو إما جسماني فقط، وهذا قول أكثر المتكلمين.

ـ أو روحاني فقط، وهذا قول أكثر الفلاسفة الإلـهيين.

ـ أو كلاهما معاً، وهو قول كثير من المحققين.

ـ أو ليس بواقع أصلاً، وهو قول قدماء الفلاسفة الطبيعيين.

ـ أو ليس شيء من هذه الاحتمالات مجزوماً به، وهو ما نقل عن جالينوس.

فالمَعني بالمعاد إذن الروحاني والجسماني كلاهما. ومعنى الأول رجوع النفس إلى عالم التجرد والروحانيات، ومعنى الثاني رجوع البدن أو مثله إلى الوجود بعد فنائه وعدمه. لذلك جعل البحث في مقامين:

● **الأول**: لبيان حال إعادة المعدوم.

● **والثاني**: لبيان حال المعاد.

(أ) المقام الأول:

لقد جوَّز أكثر المتكلمين إعادة المعدوم، لا سيما المعتزلة، الذين قالوا إن وجود المعدوم ممكن لذاته، وقدرة الله شاملة لجميع الممكنات، فيكون إيجاده مقدوراً له. وأنكر الفلاسفة وفئة من المتكلمين جوازه، وادَّعى البعض أن امتناعه ضروري، واستدلوا عليه بأدلة أربعة:

● **الأول**: أن تخلّل العدم بين الشيء ونفسه محال، فلا يمكن أن يكون الوجود الثاني عين الوجود الأول. وإن كان غيره، فالموجود به غير الموجود الأول.

والاعتراض أن زمان عدم شيء هو تخلل بين زماني وجوده الواحد، الذي إن تغاير في الزمانين، فتغايره اعتباري لا ذاتي، أو أعم من أن يكون ذاتياً أو اعتبارياً.

---

(١) را: الطوسي، الذخيرة، ق (١١٢ ـ أ) ـ (١١٧ ـ ب).

● **الثـاني**: أن من ضرورة إعـادة المعدوم بعينـه أن يعـاد الـوقت الأول، وإلاَّ لم يكن هو بعينه، وذلك محال. وإذا وجـد في وقته الأول، وإلاَّ لم يكن هـو بعينه، وذلك محال. وإذا وجد في وقته الأول، يكون مبتدأً لا معاداً.

والاعتراض أن الوجود في زمانين لا يستلزم المغايرة بين الوجودين، وإلاَّ لـزم أن يصير كل شخص في كـل آن شخصاً آخـر. والموجـود الثاني يكـون وقته أيضـاً معاداً، فهو معاد لا مبتدأ.

● **الثالث**: أن جواز إعادة المعدوم يستلزم عدم التمايز بين الاثنين. ولا اثنينية بـدون تمايـز. وإذا جاز إعـادة المعدوم بـأن يخلق الله مثله في الـذات وفي جميـع الأعراض، لا يكون بين المعاد ومثله تمايز.

والاعتراض عدم التسليم بجواز خلق مثل المعدوم في الأعراض المشخّصة.

● **الرابع**: أنه لو جاز إعادة المعدوم، لصدق عليه في حال عـدمه أنـه يجوز إعادته. فيلزم أن يكون المعدوم في حال عدمـه متصفاً بجـواز الإعادة، وهـذا يميّزه عن الممتنـع. لكن هـذا التميّـز محـال، لأن العـدم الصـرف والنفي المحض لا يتمايزان.

والاعتراض أن جواز الإعادة والتميز يحصـلان للمعدوم في نفس الأمـر، حال حصـوله في العقـل. وما هـو الجواب في جـواز الإحـداث فهـو الجـواب في جـواز الإعادة.

(ب) **المقام الثاني**[1]:

المِلّيـون عن آخـرهم أثبتـوا المعـاد الجسمـاني، معتمـدين في ذلـك على النصوص القطعيَّة التي لا تقبل التأويل. وقد أنكره الفـلاسفة، فـلا حياة للبـدن بعد موته، ولا جنة ولا نار حقيقيَّتين، ولا لذة ولا ألم جسمانيين، وكلام الشرع في هـذا

(١) لبيان حال المعاد الجسماني.

را: الطوسي، الذخيرة، ق (١١٤ ـ أ).

القبيل، تمثيلات وتصويرات للأمور المعقولة بالأمور المحسوسة، تفهيماً للعقول القاصرة عن درك العقليات الصرفة لترغيبهم وترهيبهم. فمن اتّصف بالفضائل، وتهذّب عن الرذائل، بلغ اللذة الروحانية ونال السعادة العظمى. ومن اتّصف بخلاف ذلك حرم تلك اللذة وتألّم وتهيّأ للشقاوة الكبرى. ومن لم يتصف بشيء أصلاً، فلا ألم له ولا لذّة.

واللذة الروحانية بنظر الفلاسفة أقوى من الجسمانية. فالإنسان يفضِّل الغلبة والحشمة على المطاعم والمناكح، ويؤثر الرئاسة على إنفاق المال على نفسه. واللذة الباطنة أقوى من الحسّية حتى عند الحيوان، الذي يؤثر على نفسه في الطعمة ودفع المؤذي عنه[1].

واللذة العقلية المحضة أقوى اللذات وأشرفها، وذلك لوجهين:

● **الأول**: أن الإدراكات العقلية أقوى وأشرف من الحسّية. فإدراك العقل يصل إلى كنه الشيء، وهو غير متناه ولا اختصاص له بنوع من الأنواع. ومدركات العقل هي الباري والمجردات، ومدركات الحسّ صفات الأجسام، فلا شرف للثانية بالنسبة إلى الأولى.

● **الثاني**: أن لذّات الملائكة هي العقلية لا غير، ولذات البهائم هي الحسّية فقط، وحال الملائكة ألذّ وأبهج من حال البهائم. وكذا، الألم العقلي أشد وأقوى من الألم الحسي.

وقد أنكر الفلاسفة المعاد الجسماني[2]، بناءً على أن إعادة المعدوم ممتنعة. واستدلوا على عدم جواز حشر الأجساد وإعادتها بوجوه: منها أن المعاد الجسماني يستلزم التناسخ، وهو محال. ومنها أنه لو أعيدت الأبدان للزم كون بعض السعداء في الجنة أعمى، أو أعور، أو أشلّ أو أعرج، مما لا يجوّزه العقل ولا الشرع. ومنها

---

(١) قا: ابن سينا، الشفاء، الإلّهيات، ج ٢، ص ٤٢٣ ـ ٤٣٢.

(٢) ابن سينا لا ينكره صراحة، بل يقول بإثباته من طريق الشريعة: الشفاء، الإلّهيات، ص ٤٢٣.

أن إعادة الأبدان يكون لغرض، حتى لا يكون عبثاً، وذلك الغرض إن عاد لله كان الله مستكملاً، وإن عاد للمعاد كان ذلك إما للإيلام وهو باطل ضرورة، وإما للإلذاذ وذلك لا يصلح غرضاً أيضاً، لأن اللذة هي اندفاع الألم أو مسبِّبة عنه. وهذه وجوه في بيان استحالة إعادة جميع الأبدان مطلقاً، بالإضافة إلى وجوه أخرى لبيان استحالة المعاد الجسماني على الكيفية التي يثبتها الملِّيون، وقد اعترض الطوسي عليها جميعاً[1].

٤ ــ تقويم:

لا يختلف الطوسي عن الغزالي في مسألة المعاد، إلّا بزيادة شرح وتفصيل وتقسيم المبحث إلى مقامين: واحد في بيان إعادة المعدوم وآخر في بيان حال المعاد. كذلك الخواجه زاده، فالنقاط التي بحثها، لولا اختلاف الأسلوب والنسق، لكانت نسخة طبق الأصل عن الطوسي. ولقد ذكر الخواجه الأقوال الخمسة الممكنة في المعاد، وسمّى من الذين يقولون بالمعادين الغزالي، والحليمي، والراغب وأبا زيد الدبوسي(*) مع كثير من المتصوفة[2].

وخلاصة أقوال المتكلمين في هذه المسألة أنهم لا ينكرون على الحكماء قولهم بالمعاد الروحاني، ولا يشكون مطلقاً في كون اللذة العقلية أشرف وأسمى من اللذة الجسدية، لكنما ينكرون عليهم نفيهم للمعاد الجسماني، ويكفِّرونهم فيه.

أما ابن رشد، فلا ينكر حشر الأجساد. وهو يلتقي مع المتكلمين في إنكاره على من قال من الفلاسفة بنفي المعاد الجسماني؛ الشيء الذي لم يقل به المتقدمون. قال ابن رشد: إن الغزالي «. . . أخذ يزعم أن الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد، وهذا شيء ما وجد لواحد ممن تقدَّم فيه قول»[3].

---

(١) را: الطوسي، الذخيرة، ق (١١٦ ــ (١١٧ ــ ب).

(*) را: الطوسي، الذخيرة، فهرس الأعلام والفرق.

(٢) را: تهافت الخواجه ذاده، الفصل الثاني والعشرون، ص ١٠٧.

(٣) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٨٦٤.

وأول من قال بحشر الأجساد أنبياء بني إسرائيل الـذين أتوا بعـد موسى. كمـا أن الشرائع كلها اتفقت على وجود أخروي بعد الموت. والدلائل الشرعيـة والعقلية جميعاً تدل على أن النفس غير مائتة، والأجسام التي تعـود هي أمثال هـذه الأجسام التي كـانت في هذه الـدار، لا هي بعينها، لأن المعـدوم لا يعود بـالشخص، وإنما يعود الموجود لمثل ما عدم لا لعين ما عدم. «وذلك أن ما عدم ثم وجد، فإنه واحـد بالنوع لا واحد بالعدد، بل اثنان بالعدد»[1].

لكن الإقـرار بحشر الأجسـاد لا يعني نفي المعـاد الـروحـاني، الـذي هـو بنـظر ابن رشـد أفضل وأسمى. ومـا قالتـه الشريعـة في المعاد، من تمثيـل المعاد للنـاس بالأمور الجسمانية، هو أحثّ على الأعمال الفاضلة، وهو أفضـل من تمثيله بالأمـور الروحانية. والحقيقة أن الآخرة مختلفة عن الدّنيا. قال الله سبحانـه وتعالى: ﴿**مَثَلُ الجَنَّةِ الَّتي وُعِدَ المُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ**...﴾[2]. وقـال عليه السـلام: فيهـا ما لا عَينَ رأت ولا أذن سمعت ولا خـطر بخاطـر. وقـال ابن عبـاس رضي الله عنه: ليس في الآخرة من الدنيا إلاّ الأسماء. فدل على أن ذلك الوجود نشأة أخـرى أعلى من هذا الوجود»[3].

٥ ـ خـلاصـة:

خلاف الفلاسفة والمليين في مسـألـة المعاد، كخـلافهم في مسألـة السببية وغيرها، يمكن حصره في أمرين اثنين:

- **الأول**: وجود نظام ثابت للكون لا يتغيّر.
- **والثاني**: تأويل الآيات القرآنية التي يخالف ظاهرها مبادىء العقل.

فالفلاسفة يرون أن الفعـل الإلـهي له مجرى واحد لا يتغيّـر، وما يصـدر عن المشيئة الإلـهية منتظم على نسق واحد كما يرى في الأسباب والمسببات. فسنّة الله

(١) المرجع نفسه، ص ٧٨٢.
(٢) سورة الرعد ١٣، ٣٥ م.
(٣) تهافت التهافت، ص ٨٧٠.

واحدة لا تتبدَّل، وعدم تبدّلها لا يناقض قدرة الله على كل شيء. فالله قادر بمعنى أنه لو شاء فعل، لكن ذلك ليس يوجب المشيئة والفعل كيفما اتفق. فقد يقال إن فلاناً من الناس قادر على جزِّ رقبته، ولو شاء لفعل، ولكنه لا يشاء ذلك ولا يفعله. ولا تناقض قطعاً بين أن لا يشاء الله ولا يفعل، وبين أن يكون قادراً على الفعل، لأن مشيئته أزلية، والأمر الإلّهي لا يكون إلاّ على انتظام.

والقول بالانتظام في الأمور الإلّهية، يستوجب تأويل الآيات التي يدل ظاهرها على خلافه. كذلك القول بالمعاد. فالآيات التي تصف حشر الأجساد[1] هي كالآيات التي تجسّم الله، يجب تأويلها وحملها على غير ظاهرها.

صحيح أن باب التأويل عند المتكلمين والمليين أنفسهم واسع، لكنه لا يرتكز على قواعد موضوعية متفق عليها بالإجماع. فالمليون يؤولون الآيات التي تجعل الله عيناً ويداً، لكنهم يأخذون الآيات القائلة بحشر الأجساد على ظاهرها. ويصبح التأويل حينئذٍ سلاحاً يستعمله كل فريق عند الحاجة، لدعم مفاهيمه واستبعاد التناقض المحتمل بين النظرية والعقيدة.

وكما قال الملّيون بقدرة الله المطلقة، وجوّزوا بذلك خرق العادات، وعدم ربط الأسباب بالمسببات، فقد قالوا أيضاً بحشر الأجساد وباللذائذ والآلام الجسدية في الآخرة. وقد أقفلوا باب تأويل في هذه المسألة، فقال الغزالي: «إن الألفاظ الواردة في التشبيه تحتمل التأويل، على عادة العرب في الاستعارة. وما ورد في وصف الجنة والنار، وتفصيل تلك الأحوال، بلغ مبلغاً لا يحتمل التأويل»[2].

والحقيقة أن نفي المعاد الجسماني عند الفلاسفة، لا يرتكز على دعائم عقلية صلبة، بمستوى الدعائم التي يرتكز عليها اقتران الأسباب بالمسببات. فحججهم في إثبات ارتباط العلة بالمعلول أقوى. وجلّ ما استطاعوا ترسيخه على قواعد العقل إثبات المعاد الروحاني، وتفوّق اللذة العقلية، وهو شيء أقرّه الملّيون. من هنا كان

---

(١) مثل: ﴿... كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا...﴾ الآية [النساء ٤، ٥٦ م].

(٢) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٢٤١.

إقرار ابن رشد بحشر الأجساد، مع اعترافه بصعوبة الخوض بقضايا الآخرة[1]، وباختلاف الحياة الأخروية عن الدنيوية، فذهب مع الصحابي المعروف ابن عباس، إلى أنه ليس في الآخرة من الدنيا إلَّا الأسماء، وأكّد «أن ذلك الوجود نشأة أخرى أعلى من هذا الوجود»[2]. كما أن ابن سينا نفسه لم يجزم بنفي المعاد الجسماني[3] حيث قال: «يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو منقول من الشرع، ولا سبيل إلى إثباته إلَّا من طريق الشريعة، وتصديق خبر النبوّة، وهو الذي للبدن عند البعث... وقد بسطت الشريعة الحقة التي أتانا بها نبيّنا... حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن»[4].

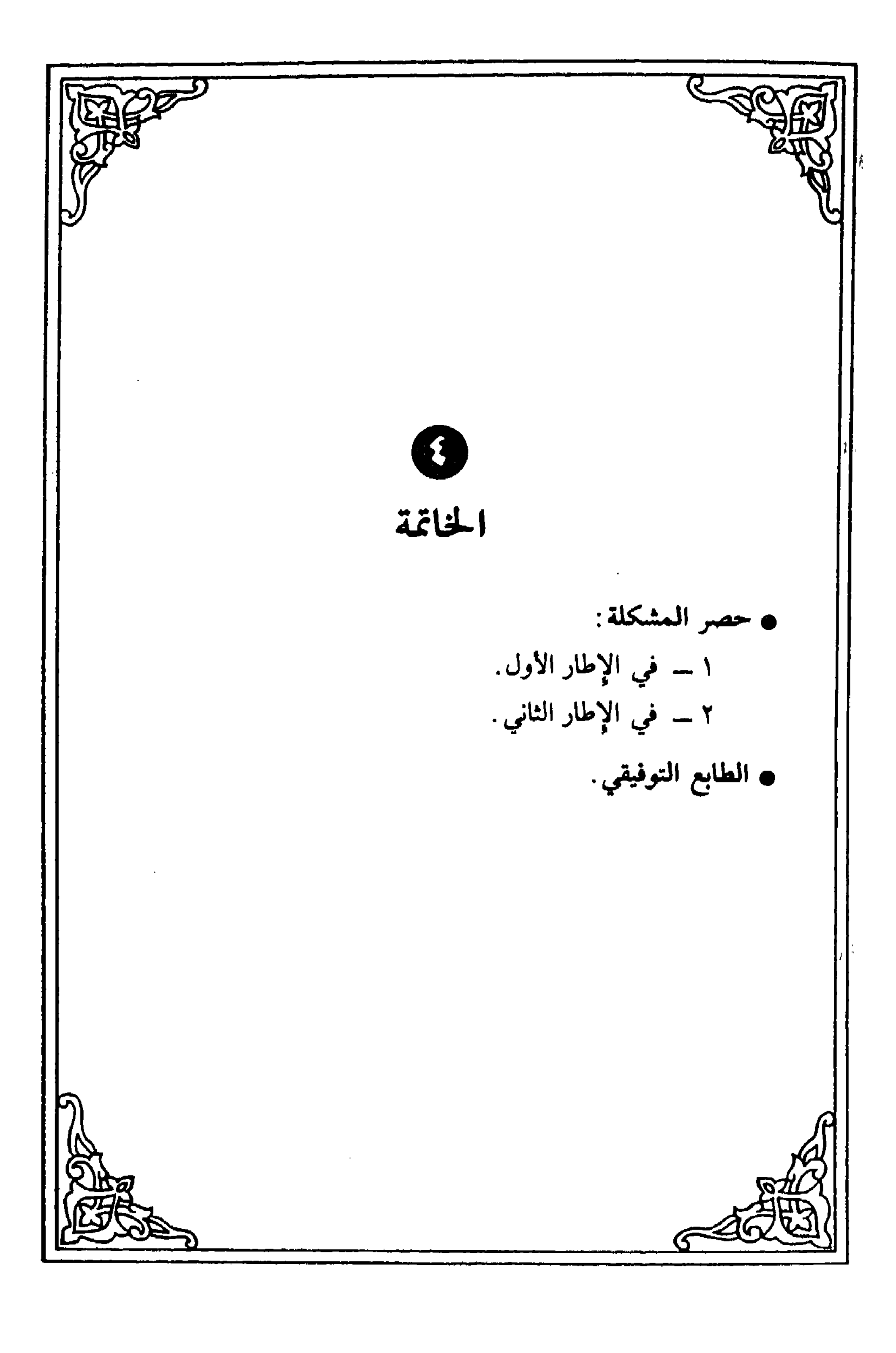
* * *

(1) قا: ماجد فخري، ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص ١١٢.

(2) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٨٧٠.

(3) ابن سينا، النجاة، ص ٤٧٧ ــ ٥٧٨.

(4) ابن سينا، الشفاء الإلّهيات، ج ٢، ص ٤٢٣.



٤

الخاتمة

- حصر المشكلة:
  - ١ ـ في الإطار الأول.
  - ٢ ـ في الإطار الثاني.
- الطابع التوفيقي.

الخاتمة

حصر المشكلة:

صحيح أن الصراع بين الفلاسفة والمليّين لم ينته إلى غلبة فريق على آخر، فلا الفلسفة تقهقرت، ولا سقطت التعاليم الدينية، وبقيت المشكلة عالقة لم تحلّ؛ لكنها مشكلة يمكن حصرها، وبالتالي تذليلها، ضمن إطارين عامين:

- **الأول**: إطار القضايا المتناقضة، التي أقرها الفلاسفة بوجه ما، فنقضها المليّون، وكفّروهم في بعضها وبدّعوهم في بعضها الآخر.
- **الثاني**: إطار المنهجية المعتمدة في تحصيل المعرفة والبحث عن الحقيقة.

١ ــ في الإطار الأول:

يجزم المليّون وعلى رأسهم الغزالي، بتكفير الفلاسفة في قضايا ثلاث: قولهم بأن العالم قديم، وعدم معرفة الله للجزئيات المتشكلة المتغيرة، ثم إنكارهم حشر الأجساد والمعاد الجسماني[1].

والحقيقة أن من قصد من الفلاسفة بقدم العالم استغناءه عن الصانع، وبعدم معرفة الله بالجزئيات جهله بما يحدث في الكون، ثم أنكر الحشر الجسماني أو الحشر مطلقاً، فلا مخرج له عن مخالفة الشريعة وتكذيب معتقد الأنبياء.

---

(١) را: ــ الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٢٥٤. الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٢٢٣. المنقذ من الضلال. ص ٢٣.
ــ الطوسي، الذخيرة، ق (١١٨ ــ أ).

لكن الفلاسفة ليس يقصدون ذلك بنظر ابن رشد، والغزالي كثيراً ما قال عنهم ما لم يصرحوا به. وعبارة «قال أبو حامد مجاوباً عن الفلاسفة»، أو عن المتكلمين، أو «قال أبو حامدٍ حاكياً عن الفلاسفة»، عبارة يوردها ابن رشد باستمرار[1].

فقدم العالم لا يعني به الفلاسفة المعنى الذي كفَّرهم به المتكلمون، من أنَّ قدمه يعني استغناءه عن الصانع. بل العالم قديم بمعنى أن لا أول له ولا نهاية من جانب المبدأ. والله فاعل العالم وموجده، ومخرج الموجودات من القوة إلى الفعل، والمعاد الروحاني أقره الفلاسفة كلهم، والمعاد الجسماني لا ينكره ابن رشد ولا القدماء منهم. أما عدم معرفة الله للجزئيات فليس من قول الفلاسفة، وجل ما قصده الفلاسفة عدم تشبيه علم الله بعلم الإنسان، حتى لا يروا في الإلّه إنساناً أزلياً كما هي الحال عند المليين.

أما الخواجه زاده، فقد أنهى تهافته دون خاتمة تقويمية. فلم يذكر موضوع تكفير الفلاسفة في الأمور التي كفَّرهم فيها الغزالي، ولا هو أتى على شيء مما هو مقبول منهم أو مرفوض. وقد اكتفى بالدعاء إلى الله وطلب الهداية منه[2].

وأما الطوسي، فإنه لم يشهر على الفلاسفة سيف الغزالي. قال: «ما أوردنا من المباحثة والمناظرة مع الفلاسفة، ليس المقصود من مجموعها الحكم ببطلان مطالبهم. فإن بعضها مما يحكم بصحته قطعاً... وإنما غرضنا من ذلك تبيين أن العقل ليس مستقلاً في إدراك الأمور الإلّهية بحقائقها»[3]. وقد تجلَّت نفحة الاعتدال عند الطوسي في تقسيمه مفاهيم الفلاسفة لستّ مراتب، تتدرَّج من الصحة القاطعة إلى البطلان الأكيد.

فبعض هذه المفاهيم صحيح قطعاً، كالمعاد الروحاني، وكون اللذة العقلية أقوى وأشرف من اللذة الجسمانية.

وبعضها يتاخم الجزم، كتجرد النفوس الناطقة.

---

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، الصفحات، ٥٥، ٦٧، ٩٨، ١٢٩، ١٤٣...

(2) الخواجه زاده، تهافت الفلاسفة، ص ١٣٥.

(3) الطوسي، الذخيرة، ق (١١٧ ــ ب).

والبعض دون ذلك، كمقارنة النفوس للأبدان المتعلقة بها في الحدوث.

والبعض الآخر يتردد فيه من غير رجحان لأحد طرفيه، كوجود النفوس المجردة للأفلاك.

والبعض باطل، لكنما لا يكفرون به، كإثبات العلية بين الممكنات، فقد أثبتها المعتزلة الذين يقولون بالتوليد[1].

والبعض الأخير يجْزُم ببطلانه ويكفّرون به، كقدم العالم، ونفي علم الله بالجزئيات، وإنكار حشر الأجساد[2].

فلا شفاعة إذن للفلاسفة في إقرارهم هذه القضايا الثلاث، ولا مجال لتبرير معتقدهم فيها، وقد جزم المليون بتكفيرهم. ومما لا شك فيه، أن عدم خوض الطوسي في آراء ابن رشد[3]، اختياراً أو اضطراراً كما أشير إلى ذلك في المدخل[4]، كان السبب في عدم خروجه عن خط الغزالي في هذه المسائل. ولو كان لآراء ابن رشد أن تنتشر[5] بين المحققين المتأخرين لتبدلت أنماط تفكيرهم،

---

(١) أي أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر، كالضرب والإيلام.

(٢) المرجع نفسه، ق (١١٨ ـ أ).

(٣) يقول بروكلمن: «الذخيرة في المحاكمة بين الغزالي وابن رشد»!

(٤) المدخل، ص ١٥. را: Brockelman, G. A. L SII, 279.

(٥) ورد في كتاب «المعجب في تلخيص أخبار المغرب» لعبد الواحد المراكشي، ص ٣٠٥ ـ ٣٠٦، ما يلي: «وفي أيامه(*) نالت أبا الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد محنة شديدة... ثم إن قوماً ممن يناوئه من أهل قرطبة سعوا به عند أبي يوسف، بأن أخذوا بعض التلاخيص التي كان يكتبها، فوجدوا فيها بخطه حاكياً عن بعض قدماء الفلاسفة: فقد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة. فأوقفوا أبا يوسف على هذه الكلمة فاستدعاه... فلما حضر قال له أخطك هذا؟ فأنكر. فقال أمير المؤمنين: لعن الله كاتب هذا الخط... ثم أمر بإخراجه على حال سيئة... وكتبت عنه الكتب إلى البلاد بالتقدم إلى الناس في ترك هذه العلوم... وبإحراق كتب الفلسفة كلها، إلّا ما كان من الطب والحساب، وما يتوصل به من علم النجوم إلى معرفة الليل والنهار وأخذ سمت القبلة. فانتشرت هذه الكتب في سائر البلاد وعمل بمقتضاها».

....

(*) في ولاية أبي يوسف، يعقوب بن يوسف المتوفى سنة ٥٩٥هـ / ١١٩٨م.

ولقفزوا خارج إطار هذه القضايا على النحو الذي رسمه الغزالي.

هـذا في الإطار الأول من البحث. أمـا في إطار المنهجيـة الفكريـة المتبعة، فالفرق شاسع بين الفريقين.

٢ ـ في الإطار الثاني:

تتلخص منهجيـة المليّين في إطلاق حـرية البـاري في الفعـل، تبعـاً لقـدرتـه المـطلقة، واختيـاره التام غيـر المقيَّد بـوجوب أو لـزوم. ويترتَّب على هـذه الحريـة المطلقة عدم وجوب وجود نظام ثابت للكون، وعدم وجوب ترتُّب معلول على علة. فالمعجزات تحدث بإرادة الله متى شـاء، وهو يفعـل ما يشـاء، وكل شيء ممكن أن يكـون أي شيء، والله يقول للشيء كن فيكـون. وما على الإنسـان إلّا اتّبـاع النص القاطع، الذي ورد على لسان الأنبياء والمرسلين[1].

أما الفلاسفة فمرشـدهم العقل، ودليلهم المنـطق. وهم لا يرفضـون نصوص الشرائع، فما توافق منها مع مبادىء العقل يأخذونـه على ظاهـره، وما لا يتـوافق مع العقل يؤولونه. والمقصود تركيز المعرفة على أسس ثـابتة، بـإيجاد عـلاقة ضـرورية بين الأشياء، والكشف عن نظام دائم للكون لا يتبدل.

الطابع التوفيقي:

وجوهر الفلسفة الإسلاميـة العربيـة، أنها تـوفيقيَّة بين الحكمـة والشريعـة[2].

---

(١) عن حرية الله المطلقة قال الغزالي في كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد»، صفحة ١٧٦: «ندعي أنـه يجوز لله تعـالى أن لا يخلق الخلق. وإذا خلق فلم يكن ذلك واجباً عليه، وإذا خلقهم فله أن لا يكلفهم، وإذا كلفهم فلم يكن ذلـك واجبـاً عليـه»، وفي الصفحـة ١٧٨ يقـول: «إن لله تعالى أن يكلف العباد ما يطيقونه وما لا يطيقونه». وقـال في الصفحة ١٨١: «نـدعي أنـه لا يجب عليه رعـاية الأصلح لعبـاده، بل أن يفعـل ما يشـاء، ويحكم بما يـريد». وفي الصفحة ١٨٢ يقول: «ندعي أن الله تعالى إذا كلف العباد فأطاعوه، لم يجب عليه الثواب. بل إن شاء أثـابهم، وإن شاء عـاقبهم، وإن شاء أعـدمهم ولم يحشرهم، ولا يبـالي لو غفـر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين، ولا يستحيل ذلك في نفسه، ولا ينـاقض صفة من صفات الإلّهية».

(٢) را: ماجد فخري، ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص ٢٦ ـ ٣٧.

وليس المعني بكلمة «توفيقية» أنها تصالحية، هدفها تغطية الخلافات ظاهرياً، إنما التوفيق محاولة جذرية لإرساء المعرفة، وحتى المعتقدات، على ركائز عقلية ومنطقية. فالتوفيق في الفلسفة العربية منهجية غربلت المعارف الدينية والدنيوية، فأخرجت منها الأوهام والتُّرَّهات، وأكبر الموفقين كان أبا الوليد محمد بن رشد[1].

وابن رشد هو كبير الفلاسفة المسلمين بلا منازع. استقى من فلسفة أرسطو[2] الواقعية، ولم يخرج كلياً من فلك العقيدة الإسلامية، انتقد ابن سينا والفارابي[3] حيث قصّرا، وأعطى الحق للغزالي حيث كان محقاً، كما هزّأه واتهمه بالسفسطائية حيث أخطأ أو تعمّد مجانبة الصواب.

وقد رأى ابن رشد في الموجودات ترتيباً ونظاماً، وحكمة اقتضتها طبيعتها. والموجود لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه، لأن لكل موجود طبيعة تخصّه، وصفة تقتضي فعله الخاص. هذا ما يدركه العقل، الذي ليس هو شيئاً أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها. ومن رفع العقل رفع العلم الضروري، ولا يعود حتى قوله ضرورياً.

والموضوعات التي هي فوق مستوى العامة من الناس، يجب أن لا يبحث فيها معهم، لأنها خاصة بالعلماء الراسخين. ﴿... **وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ**

---

(١) وقد ألّف في هذا الموضوع، كتاباً، هو «كتاب فصل المقال، وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال». قال ابن رشد في الصفحة ١٣ من كتابه: «وإذا كانت هذه الشريعة حقاً، وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له». ابن رشد، فصل المقال (أبريل، ١٩٥٩)، ص ١٣.

(٢) قال ابن سبعين في ابن رشد، إنه مفتون بأرسطو معظّم له، ويكاد أن يقلده في الحس والمعقولات الأولى. ولو سمع ابن رشد أرسطو يقول إن القائم قاعد في زمان واحد لقال به واعتقده! را: أبو الوفا التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية (بيروت، ١٩٧٣)، ص ٣٧٥.

(٣) مما قاله فيهما: «والعجب كل العجب كيف خفي هذا على أبي نصر وابن سينا، لأنهما أول من قال هذه الخرافات، فقلدهما الناس ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة». (تهافت التهافت، ص ٣٩٧).

﴿آمَنَّا به كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾[1]. فالكلام في هذه الأشياء مع الجمهور، هو بمنزلة من يسقي السموم أبدان كثير من الحيوانات... فمن جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع من أنواع الناس، بمنزلة من جعل الأشياء كلها[2]، أغذية لجميع الناس»[3].

وابن رشد يشك في عدم قناعة الغزالي بآراء الفلاسفة، لأنه لا يمكن أن ينحدر فكره إلى المستوى الذي ظهرت عليه بعض أجوبته. فجوابه في الحكم على فعل النار والرامي فيها مثلاً، هو «من أفعال البطالين الذين يتقلون من تغليط إلى تغليط، وأبو حامد أعظم مقاماً من هذا، ولكن لعل أهل زمانه اضطروه إلى هذا الكتاب[4]، لينفي عن نفسه الظنة بأنه يرى رأي الحكماء»[5].

ولا يتوانى ابن رشد عن دعم آرائه بالآيات القرآنية، ليظهر أن المنهجية العقلية والاستدلال المنطقي لا يخالفان الشريعة. فالنظام الموجود في العالم دليل على وحدانية المنظِّم، وهذا معنى قوله سبحانه: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا...﴾ الآية[6]. وذلك النظام ثابت شرعاً، والله يقول: ﴿... وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً... وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلاً﴾[7]. كما أن إيجاد الأشياء يكون بتغييرها من صفة إلى صفة، ومن موجود إلى موجود، كما في الآية التالية: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَنَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً...﴾ الآية[8]. والخلاصة أن من يقرأ «تهافت التهافت»، لا يسعه إلَّا الوقوف إجلالاً واحتراماً لذلك المفكر المبدع، الذي رفع راية العقل وبلْوَر معطيات الشريعة.

---

(١) سورة آل عمران ٣، ٧ م.

(٢) الأغذية والسموم.

(٣) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٥٥٢.

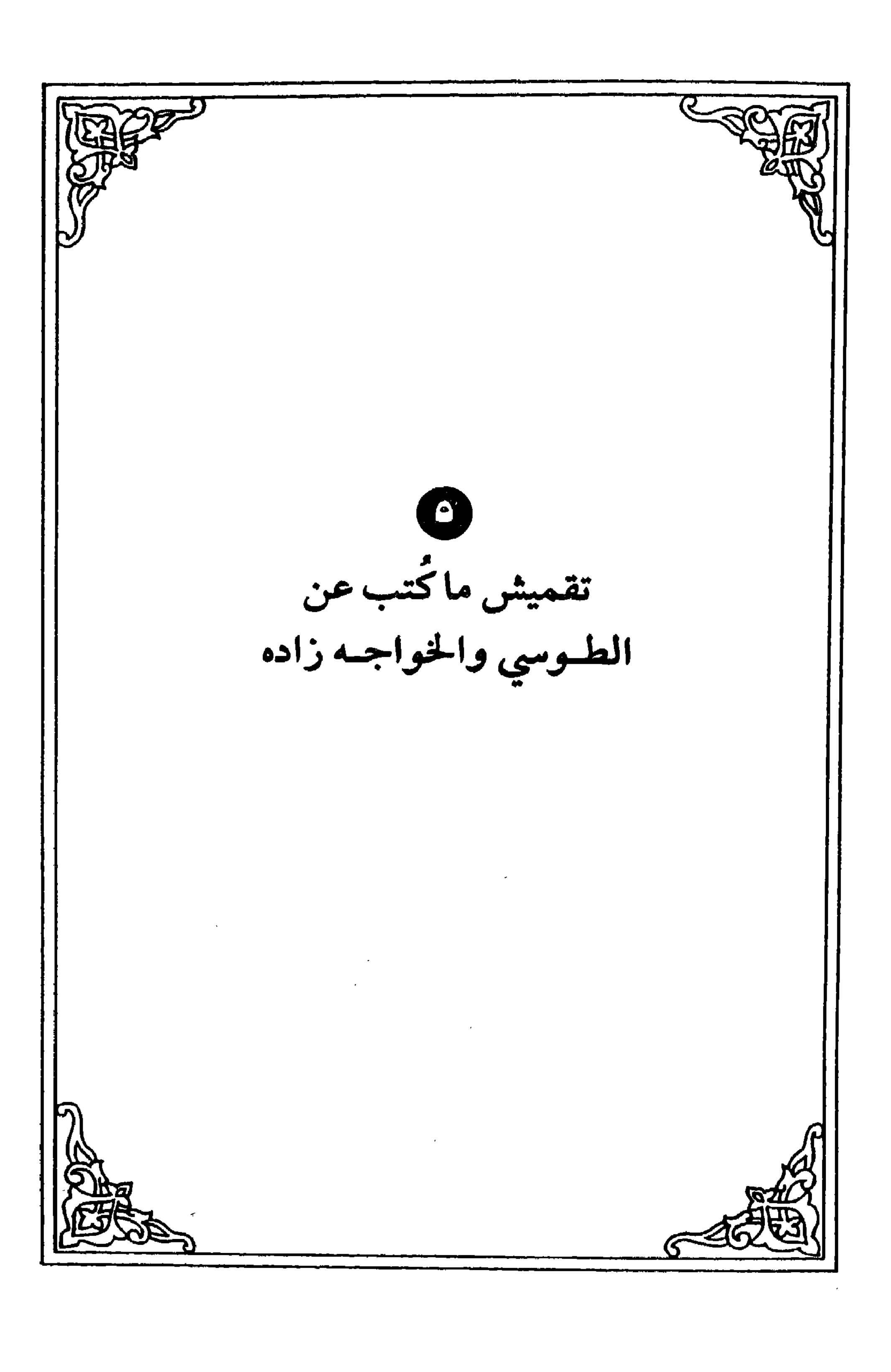
(٤) كتاب «تهافت الفلاسفة».

(٥) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٢٦٨.

(٦) سورة الأنبياء ٢١، ٢١ ك.

(٧) سورة الأزاب ٣٣، ٦٢ م. وسورة فاطر ٣٥، ٤٣ ك.

(٨) سورة المؤمنون ٢٣، ١٢ ــ ١٣ ــ ١٤ ك.



٥

تقميش ما كُتب عن الطوسي والخواجه زاده

تقميش ما كتب عن
الطوسي والخواجه زاده

١ ــ ما كتب عن علاء الدين الطوسي :

إن أوسع ترجمةٍ لحياة الطوسي، كتبها طاشكبري زاده (٩٦٨هـ / ١٥٦٠م) الذي لم يترك عالماً من علماء الدولة العثمانية إلاَّ وتحدث عنه، فأطال الحديث أو اختصره تبعاً لمنزلة كل عالمٍ ومكانته. قال في الطوسي :

«ومنهم العالم الفاضل، علاّمة زمانه وأستاذ أوانه، المولى علاء الدين علي الطوسي، نوَّر الله تعالى مضجعه.

قرأ في بلاد العجم على علماء عصره، وحصَّل العلوم العقلية والنقلية. وكانت له مشاركة في العلوم كلها، ومهر فيها وفاق أقرانه. ثم أتى بلاد الروم، وأكرمه السلطان مراد خان، وأعطاه مدرسة أبيه السلطان محمد خان بمدينة بروسَّة. وعيَّن له كل يومٍ خمسين درهماً.

ثم إن السلطان محمد خان، لما فتح مدينة القسطنطينية، جعل ثماني من كنائسها مدارس، وأعطى واحدة منها للمولى المذكور، وعيَّن له كل يومٍ مائة درهم. وأعطاه قرية هي أقرب القرى من مدينة قسطنطينية، ولقبت تلك القرية بقرية مَدْرَسْ، وهي الآن مشتهرة بذلك... والموضع الذي عيّن للمولى علي الطوسي مشتهر الآن بجامع زيرك...

وفي بعض الأيام، أتى السلطان محمد خان تلك المدرسة، وأمر بعض الطلبة أن يحضر المولى الطوسي فحضر. فأمره أن يدرس عنده، وأن يجلس في مكانه المعتاد، فجلس المولى، وجلس السلطان محمد خان في جانبه الأيمن، والوزير

محمود باشا معه. وأحضر الطلبة فقرأوا عليه حواشي شرح العضد للسيد الشريف، فانبسط المولى لحضور السلطان في مجلسه، وحلَّ من المشكلات والدقائق ما لا يحصى، ونشر من العلوم والمعارف ما لم تسمعه الآذان. فطرب السلطان محمد خان عند مشاهدة فضائله، حتى يروى أنه قام وقعد من شدة طربه، فأمر للمولى المذكور بعشرة آلاف درهم وخلعة نفيسة سنية، وأعطى لكل واحد من الطلبة خمسماية درهم. . .

ثم إن السلطان محمد خان أعطى المولى الطوسي مدرسة والده السلطان مراد خان بمدينة أدرنة، وعيَّن له كل يومٍ مائة درهم. . .

ثم إن السلطان محمد خان أمر المولى المزبور، والمولى خواجه زاده، أن يصنِّفا كتاباً للمحاكمة بين تهافت الإمام الغزالي، قدس سرّه، والحكماء. فكتب المولى خواجه زاده وأتمَّه في أربعة أشهر. وكتب المولى الطوسي وأتمَّه في ستة أشهر، وسمَّى كتابه بالذخر. وفضلوا كتاب المولى خواجه زاده على كتاب المولى الطوسي، وأعطى السلطان محمد خان لكل واحد منهما عشرة آلاف درهم، وزاد خواجه زاده خلعة نفيسة.

وكان ذلك هو السبب في ذهاب المولى الطوسي إلى بلاد العجم. ثم إنه لما وصل إلى تبريز، لقي هناك الشيخ الإلّهي[1]، وكان الشيخ من تلامذة المولى الطوسي، فعمل الشيخ له ضيافة في بعض بساتين تبريز، وكان هناك ماءٌ جارٍ، فقعد المولى الطوسي عنده ونكَّس رأسه كالمتفكِّر. فجاء إليه الشيخ، وقال: يا مولانا في ماذا تتفكَّر؟ قال: حصل لي هنا خطور خاطر، وذهب عني ما بي من تشويش الخاطر، بترك بلاد الروم ومناصبها.

ثم إنه ذهب إلى ما وراء النهر، ووصل إلى خدمة الشيخ العارف بالله خواجه

(١) الشيخ عبد الله الإلّهي (ت ٨٩٦هـ / ١٤٩٠م). راجع عنه: طاشكبري زاده، الشقائق النعمانية، ص ١٥٢، وقد ورد أن الشيخ الإلّهي، لما ارتحل الطوسي إلى بلاد العجم، ارتحل هو معه.

عبيد الله[1]، وحصّل هناك ما حصّل، ووصل إلى ما وصل من المقامات السنيّة والمعارف الذوقية.

وله رحمه الله حواشي على شرح «المواقف» للسيد الشريف، وحواش على حاشية «شرح العضد» للسيد الشريف أيضاً. وحواشٍ على «التلويح» لمولانا التفتازاني، وحواشٍ على حاشية «شرح الكشاف» للسيد الشريف، وحواشٍ على حاشية «شرح المطالع» للسيد الشريف أيضاً. وكل تصانيفه مستحسنة مقبولة عند العلماء والفضلاء.

وقال بعض العلماء: كنت في صغري أقرأ على واحدٍ من طلبة المولى الطوسي، وكان من أولاد بعض الأكابر، وكان له فرش ووسائد نفيسة. فدخل المولى الطوسي حجرته يوماً، وقال: ما أحسن فرشك ووسائدك. فقال ذلك الرجل: إنها عادت أخلاقاً. فقال المولى: هذا يدل على الدولة القديمة. قال الراوي: هذا أول ما شعرت به من اعتبار المزايا في الكلام، روّح الله روحه وزاد في أعلى غرف جنانه فتوحه»[2].

* * *

ومن الذين كتبوا عن الطوسي أيضاً، أبو الحسنات محمد عبد الحي، اللكنوي الهندي، قال في الطوسي:

«علي، الشهير بالمولى عزّان، الطوسي. كان عالماً ذا باعٍ ممتدٍ في التفسير والحديث والخلاف. قرأ على علماء عصره في العجم، وبلغ رتبة الكمال. ثم أتى بلاد الروم، فأكرمه السلطان مراد خان، وأعطاه مدرسة السلطان ببروسا. ولما فتح محمد خان، ابن مراد خان، قسطنطينية، وبنى المدارس الثمان فيها، عيّن له واحدة منها...

(١) عبيد الله السمرقندي، ولد في طاشكند، وتوفي سنة ٨٩٥هـ / ١٤٨٩م.

(٢) طاشكبري زاده، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية (دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٥)، ص ٦٠.

ثم إنه أمر المولى الطوسي، والمولى خواجه زاده مصلح الدين مصطفى بن يوسف، أن يصنِّفا كتاباً محاكمة بين تهافت الفلاسفة للغزالي وبين الحكماء. فكتبه خواجه زاده في أربعة أشهر، وكتبه الطوسي في ستة أشهر، وسمّى كتابه بالذخيرة. فأعطى السلطان لكل منهما عشرة آلاف درهم، وزاد خواجه زاده بغلة نفيسة؛ لمّا أن العلماء فضَّلوا كتاب خواجه زاده. فتكدَّر طبع الطوسي، وذهب إلى بلاد العجم. ولما وصل تبريز، لقي الشيخ الإلّهي، ثم ذهب إلى ما وراء النهر، ووصل إلى خدمة خواجه عبيد الله السمرقندي، ووصل إلى المعارف اللَّدنية والمقامات البهية.

ومن تصانيفه حواشٍ على «شرح المواقف» للسيد، وحواشٍ على «حاشية الكشاف» للسيد، وحواشٍ على «حاشية شرح المطالع» للسيد.

قال الجامع: ذكر صاحب الكشف أن وفاة الطوسي سنة سبع وثمانين وثمانماية... وأرَّخ عند ذكر حواشي «الكشّاف» وفاته سنة ست عشر وثمانماية بسمرقند. وأرَّخ نحو ما ذكره عند ذكر التهافت، وعند ذكر حواشي «شرح المطالع»، ولعلَّه هو المعتمد. وما وقع منه عند ذكر الكشّاف تهافت. والطوسي نسبته إلى طوس (بضم الطاء المهملة)، بلدة بخراسان محتوية على بلدتين: إحداهما طابران، والثانية لوقان. ولهما أكثر من ألف قرية، وكان فتحها في زمن عثمان رضي الله عنه، سنة تسع وعشرين. ذكره السمعاني»[1].

* * *

وكتب الزركلي عن الطوسي قائلاً: «الطوسي... علي بن محمد الطوسي البتاركاني علاء الدين. حكيم من فقهاء الحنفية من أهل سمرقند. أقام زمناً في القسطنطينية، وأكرمه السلطان مراد العثماني ثم ابنه محمد بن مراد. ورحل إلى تبريز، ومنها إلى ما وراء النهر، ومات بسمرقد»[2].

* * *

---

(١) اللكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية (القاهرة، ١٩٠٦)، ص ١٤٥.

(٢) الزركلي، الأعلام، ج ٥، ص ١٦٢.

وكتب إسماعيل باشا البغدادي: «الطوسي؛ علي بن محمد علاء الدين الطوسي، ثم الرومي الحنفي، سافر إلى سمرقند وتوفي بها سنة ٨٨٧»[١].

* * *

وكتب جلال الدين السيوطي: «... علي بن محمد البيادكاني، الطوسي الحنفي، العلّامة علاء الدين، أحد أفراد علماء سمرقند. كان مشهوراً بغزارة العلم وسعة الباع في الفنون. أُخذ عنه الجمّ الغفير، وانتفع به الفضلاء بسمرقند، واشتهر وبَعُدَ صيته وصنّف. مات سنة سبع وسبعين وثمانمائة[٢]، وله نحو سبعين سنة»[٣].

* * *

أما حاجي خليفة، فإنه لم يكتب شيئاً مهماً عن حياة الطوسي، وهو معاصر له، بل فصل الحديث عن أعماله. وكان أهم ما كتبه عنه: «ثم إن السلطان محمد خان العثماني، الفاتح، أمر المولى مصطفى بن يوسف، الشهير بخواجه زاده البروسوي (ت ٨٩٣)، والمولى علاء الدين علي الطوسي (ت ٨٨٧)، أن يصنّفا كتاباً للمحاكمة بين تهافت الإمام والحكماء. فكتب المولى خواجه زاده في أربعة أشهر، وكتب المولى الطوسي في ستة أشهر، ففضلوا كتاب المولى خواجه زاده على كتاب الطوسي. وأعطى السلطان محمد خان لكل منهما عشرة آلاف درهم، وزاد الخواجه زاده بغلة نفيسة، وكان ذلك هو السبب في ذهاب المولى الطوسي إلى بلاد العجم..»[٤].

* * *

ومن الذين كتبوا حديثاً عن الطوسي، عمر رضا كحّالة[٥] ويوسف سركيس[٦]. وكتاباتهما لا تعدو كونها ترديداً لما سبق ذكره، وقد وقعا في أخطاء

(١) البغدادي، هدية العارفين، المجلد الأول، ص ٧٣٧.
(٢) الصحيح ٨٨٧هـ.
(٣) السيوطي، نظم العقيان في أعيان الأعيان، ص ١٣٢.
(٤) حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، المجلد الأول، ص ٥١٣.
(٥) عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، ج ٧ (دمشق، ١٩٥٧)، ص ١٨٥.
(٦) يوسف سركيس، معجم المطبوعات العربية (القاهرة، ١٩٢٨)، ص ١٢٨.

كثيرة سببها عدم التدقيق. فقد ذكر كحّالة أن وفاة الطوسي كانت ٨٧٧هـ، والصحيح هو ٨٨٧هـ. وقد انفرد سركيس بالقول إن وفاة الطوسي كانت سنة ٨٨٥هـ. وقال إنه مات في خراسان أو تبريز، بينما أجمع كل الذين كتبوا عنه أن وفاته كانت في سمرقند.

* * *

وباللغة العثمانية، كتب عن الطوسي، محمد سعد الدين أفندي بن الحافظ الأصفهاني[1]، فقد ذكر أن الطوسي كان من بين العلماء الذين استقدمهم السلطان محمد خان إلى سلطنته. وقد زاد السلطان عطاءه وميّزه، لكن الطوسي اعتزل أمور الدنيا، واعتكف مؤثراً الاهتمام بأمور الآخرة.

* * *

٢ ـ ما كُتِب عن الخواجه زاده:

نكتفي هنا بإيراد مقتطفات مما كتبه طاشكبري زاده، فإننا نجد في الشقائق النعمانية أوسع ترجمةٍ لحياة الخواجه زاده.

قال: «ومنهم[2] العالم العامل، والفاضل الكامل، المولى مصلح الدين مصطفى بن يوسف بن صالح البروسوي، المشتهر بين الناس بالمولى خواجه زاده، نوّر الله تعالى مرقده، وفي أعلى غرف الجنان أرقده.

كان والده من طائفة التجار، وكان صاحب ثروةٍ عظيمةٍ، وكان أولاده مترفهين في اللباس والعبيد. وعيّن للخواجه زاده في شبابه كل يومٍ درهماً واحداً فقط، وكان ذلك لاشتغاله بالعلم وتركه طريقة والده. وقد سخط أبوه عليه لذلك.

---

(١) محمد سعد الدين الأصفهاني، تاج التواريخ، المجلد الأول، دون تاريخ، ص ٤١٠ ـ ٤١١. وقد أشير لهذا المرجع في:

Brockelmann, G. A. L. (Brill. 1942), G I 467; G II 204, 209, 214, 230. S II 279.

(٢) من علماء الدولة العثمانية.

وفي يوم من الأيام، اجتمع والده مع الشيخ العارف بالله تعالى، ولي شمس الدين البخاري، قدس سره، فرأى الشيخ شمس الدين المولى خواجه زاده وعليه سوء الحال. . .

ـ قال: لأي سبب هو في سوء الحال؟

ـ قال: إني أسقطته من عيني لتركه طريقتي.

فنصح الشيخ له، ولم يؤثر فيه نصحه. ولما قاموا عن المجلس، قال الشيخ للمولى خواجه زاده إدنُ مني، فدنا منه، فقال: لا تتأثر من سوء الحال، فإن الطريق طريقك، ويكون لك إن شاء الله تعالى شأن عظيم، ويقوم إخوتك عندك مقام الخدم. . .

ثم إنه حصَّل العلوم، ثم وصل إلى خدمة المولى ابن قاضي. . . وقرأ عنده الأصولين والمعاني والبيان، في مدرسة أغراس. ثم وصل إلى خدمة المولى حضر بك ابن جلال، وهو مدرس بسلطانية بروسة، ثم صار معيداً لدرسه، وحصَّل عنده علوماً كثيرة وهو في سن الشباب. وكان المولى المذكور يكرمه إكرامه عظيماً، وكان يقول: إذا أشكلت عليَّ مسألة، لتعرض على العقل السليم، يريد به المولى خواجه زاده.

ثم أرسله المولى حضر بك إلى السلطان مراد خان. . . فقبله السلطان، وأعطاه مدرسة الأسدية بمدينة بروسة وعيَّن له كل يوم عشرين درهماً. فمكث هناك ست سنين، واشتغل بالعلم مع فقرٍ وفاقة. . . وحفظ هناك شرح المواقف.

ثم لما انتهت السلطنة إلى السلطان محمد خان، وشاهد العلماء رغبته في العلم، ذهبوا إليه. وأراد المولى خواجه زاده الذهاب إليه، لكن منعه فقره عن السفر. وكان له خادم من أبناء الترك، فاقترض له ثمانمائة درهم، فاشترى بها فرساً لنفسه وفرساً لخادمه، وذهب إلى السلطان. . . ولما رآه الوزير محمود باشا، قال له أصبت في مجيئك، إني ذكرتك عند السلطان، اذهب إليه وعنده البحث. . .

فرحب به السلطان، فإذا في أحد جانبيه المولى زيرك، وفي جانبه الآخر

المولى سيدي علي... واعترض على المولى زيرك، فجرى بينهما كلام كثير... وكثر المباحثة، وأفحم المولى زيرك، حتى قال له السلطان محمد خان: كلامك ليس بشيء...

ثم إن السلطان محمد خان أحسن إلى المولى سيدي علي وإلى المولى زيرك، وبقي المولى خواجه زاده حزيناً مهموماً، حتى أن خادمه صار لا يخدمه... وفي بعض المنازل نام الخادم وخدم الخواجه زاده الفرس بنفسه. ثم جلس حزيناً في ظل شجرة، فإذا ثلاثة من حجّاب السلطان يسألون عن خيمة خواجه زاده... فتقدموا إليه وقبّلوا يده، وقالوا إن السلطان جعلك معلماً لنفسه... فقدموا إليه طويلة فرس، مع عبيد وألبسةٍ فاخرة وعشرة آلاف درهم...

ثم ركب إلى السلطان، وقرأ عليه «متن» عز الدين الزنجاني في التصريف، وكتب هو شرحاً عليه، وتقرب عنده غاية التقرب، حتى حسده الوزير محمود باشا...

وصار قاضياً بالعسكر، وكان والده وقتئذٍ في الحياة، فسمع أن ولده صار قاضياً بالعسكر فلم يصدق. ولما تواتر الخبر قام من بروسة إلى مدينة أدرنة لزيارة ابنه... ثم إن المولى خواجه زاده صنع ضيافة عظيمة لوالده، وجمع العلماء والأكابر... ولم يمكن لإخوانه الجلوس في المجلس لازدحام الأكابر، فقاموا مقام الخدم، فقال المولى خواجه في نفسه: هذا ما ذكره لي الشيخ ولي شمس الدين...

ثم إن السلطان أعطاه تدريس سلطانية بروسة، وعين له كل يومٍ خمسين درهماً... وكان يفتخر بتدريس سلطانية بروسة فوق ما يفتخر بقضاء العسكر وتعليم السلطان محمد خان... واشتغل بمدرسة قسطنطينية اشتغالاً عظيماً، وصنّف هناك كتاب التهافت بأمر السلطان... ثم استقضي ببلدة أدرنة، ثم استقضي بمدينة قسطنطينية...

وجلس السلطان بايزيد خان على سرير السلطنة، فأعطاه سلطانية بروسة،

وعين له كل يوم مائة درهم. ثم أعطاه منصب الفتوى بمدينة بروسة، وقد اختلَّ رجلاه ويده اليمنى، وكان يكتب الفتوى باليد اليسرى. . .

قال المولى الوالد رحمه الله تعالى: قرأت عليه حواشي شرح المختصر للسيد الشريف، فلما بلغنا إلى مبحث خواص الذاتي، وكنا نسمع أن له هناك اعتراضات على السيد الشريف، قرَّر المولى تلك الاعتراضات، وما قدرنا أن نتكلم عليها لقوتها. ثم قال المولى المذكور: وهذه من الاعتراضات التي لو كان حضرة الشريف في الحياة، وعرضتها عليه، لقبلها بلا توقف. . . ثم قال: ولا تظنن من كلامي هذا أني أدعي الفضل على حضرة الشريف أو التساوي معه، فحاشا ثم حاشا، إنه أستاذي في العلوم. . .

قال المولى الوالد رحمه الله تعالى: . . . وسمعت عن ثقة أن المولى ابن المؤيد، لما وصل إلى خدمة المولى الدواني، قال له بأي هدية جئت إلينا؟ قال: كتاب التهافت لخواجه زاده. قال: ذاك هو الرجل المبروص؟ قال: قلت ليس هو بمبروص. . . فدفعت إليه الكتاب المذكور، فطالعه مدة ثم قال: رضي الله تعالى عنك وعن مؤلفه، قد كان في نيتي أن أكتب في هذا الباب كتاباً، ولو كتبت قبل أن أرى هذا الكتاب لافتضحت. . .

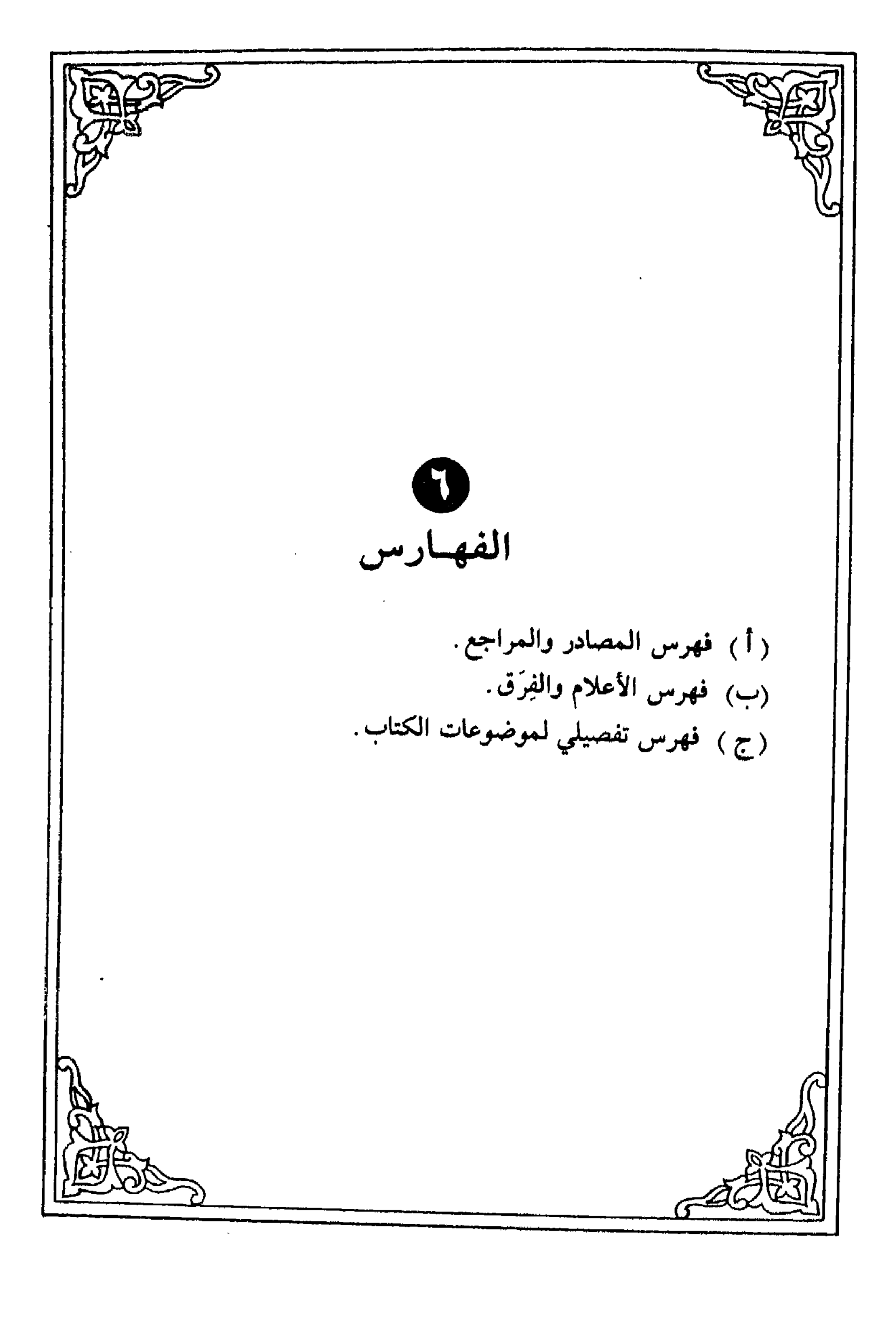
توفي رحمه الله تعالى بمدينة بروسة، وهو مفتٍ بها، في سنة ثلاث وتسعين وثمانماية[1]، ودفن في جوار السيد البخاري قدس سره العزيز.

وله من المصنفات كتاب التهافت، وحواشي شرح المواقف، وحواشٍ على شرح هداية الحكمة لمولانا زاده. . . وله شرح للطوالع، لكنه بقي في المسودة، وحواشٍ على التلويح بقيت أيضاً في المسودة، وله غير ذلك من المسودات، لكنها بعد وفاته تفرقت أيادي سبأ. . .»[2].

---

(١) ٨٩٣هـ / ١٤٨٧م.

(٢) طاشكبري زاده، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية (بيروت، ١٩٧٥)، ص ٧٦ — ٨٥.



٦

الفهـارس

(أ) فهرس المصادر والمراجع.

(ب) فهرس الأعلام والفِرَق.

(ج) فهرس تفصيلي لموضوعات الكتاب.

(أ)

فهرس المصادر والمراجع

أولاً ــ المراجع العربية:

١ ــ ابن رشد، تهافت التهافت (القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي)، د. ت.

٢ ــ ابن رشد، تهافت التهافت القاهرة، ١٩٦٤.

٣ ــ ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، القاهرة ١٩٥٨.

٤ ــ ابن رشد، كتاب فصل المقال، بريل ١٩٥٩.

٥ ــ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القاهرة ١٩٦٠.

٦ ــ ابن سينا، النجاة، القاهرة ١٣٣١هـ.

٧ ــ ابن سينا، الشفاء، القاهرة ١٩٦٠.

٨ ــ ابن سينا، منطق المشرقيين، القاهرة ١٩١٠.

٩ ــ الأشعري (أبو الحسن)، مقالات الإسلاميين، القاهرة ١٩٥٠.

١٠ ــ الإسفرائيني، كتاب التبصير في الدين، القاهرة ١٩٤٠.

١١ ــ الأصفهاني (محمد سعد الدين)، تاج التواريخ، إسطنبول د. ت.

١٢ ــ البغدادي (إسماعيل باشا)، هدية العارفين، إسطنبول ١٩٥١.

١٣ ــ بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، بيروت ١٩٦٥.

١٤ ــ التفتازاني (أبو الوفا الغنيمي)، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، بيروت ١٩٧٣.

١٥ ــ جبر (الأب فريد) وزيعور (علي)، مشجَّر مدارس علم الكلام في الإسلام، بيروت د. ت.

١٦ ــ جبر (الأب فريد) والصالح (الشيخ صبحي)، فلسفة الفكر الديني، بيروت ١٩٦٧.

١٧ ــ حاجي خليفة، كشف الظنون، إسطنبول ١٣٦٢هـ / ١٩٤٣م.

١٨ ــ الحافظ الذهبي، كتاب العبر، الكويت ١٩٦٠.

١٩ ــ الخواجه زاده (مصلح الدين)، تهافت الفلاسفة، القاهرة (مطبعة مصطفى البابي الحلبي) د. ت.
٢٠ ــ الزركلي (خير الدين)، الأعلام، بيروت (ط ثانية د. ت. و ط. رابعة ١٩٧٩.
٢١ ــ سركيس (يوسف)، معجم المطبوعات العربية، القاهرة ١٩٢٨.
٢٢ ــ السيوطي (جلال الدين)، نظم العقيان، نيويورك ١٩٢٧.
٢٣ ــ صليبا (جميل)، الدراسات الفلسفية، دمشق ١٩٦٤.
٢٤ ــ ضيف (شوقي)، العصر الجاهلي، القاهرة ١٩٦٥.
٢٥ ــ طاشكبري زاده، الشقائق النعمانية، بيروت ١٩٧٥.
٢٦ ــ الطهراني (آغا بزرك)، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، طهران ١٣٦٠هـ.
٢٧ ــ الطوسي (علاء الدين علي)، الذخيرة، مخطوط كوبريلي، رقم ٧٩٩.
٢٨ ــ الغزالي، تهافت الفلاسفة (المطبعة الكاثوليكية)، بيروت ١٩٦٢.
٢٩ ــ الغزالي، تهافت الفلاسفة (مطبعة مصطفى البابي الحلبي)، القاهرة د. ت.
٣٠ ــ الغزالي، مقاصد الفلاسفة (دار المعارف)، القاهرة د. ت.
٣١ ــ الغزالي، المنقذ من الضلال (ترجمة الأب فريد جبر)، بيروت ١٩٥٩.
٣٢ ــ الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت ١٩٦٩.
٣٣ ــ الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، بيروت ١٩٥٩.
٣٤ ــ الفيروز آبادي، القاموس المحيط، بيروت ١٩٥٢.
٣٥ ــ فخري (ماجد)، ابن رشد فيلسوف قرطبة، بيروت ١٩٦٠.
٣٦ ــ كحّالة (عمر رضا)، معجم المؤلفين، دمشق ١٩٥٧.
٣٧ ــ كرم (يوسف)، تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة ١٩٦٢.
٣٨ ــ اللكنوي (أبو الحسنات)، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، القاهرة ١٣٢٤هـ.
٣٩ ــ المراكشي (عبد الواحد)، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، القاهرة ١٩٤٩.
٤٠ ــ المنجد في اللغة، الطبعة الثالثة والعشرون (دار المشرق)، بيروت ١٩٧٥.
٤١ ــ المنجد في الأعلام، الطبعة الثامنة (دار المشرق)، بيروت ١٩٧٦.

ثانياً ــ المراجع الأجنبية :

42 — Aristote, la Métaphysique, Paris 1966.
43 — Aristote, Physique, Paris 1961.
44 — Aristote, De L'Ame, Paris 1965.
45 — Alquié (Ferdinand), L'Expérience (P. U. F) Paris 1966.
46 — Brockelman (G. A. L), Brill 1942.
47 — Blanché (Robert), La Science Actuell et la Rationalisme, Paris 1967.
48 — Corbin (Henri), Histoire De La Philosophie Islamique, Paris 1964.
49 — Gusdorf, Traité de Métaphysique, Paris 1956.
50 — Huisman Et Vergez, Court Traité De La connaissance, Paris 1970.
51 — Jabre (Farid), La Notion De la Ma'rifa Chez Ghazali, Beyrouth 1958.
52 — Jaspers (Karl), Introduction A La Philosophie, Paris 1965.
53 — Kant (Emmanuel), Critique De La Raison Pure (P. U. F), Paris 1968.
54 — La rousse, Dictionnaire De La Philosophie Paris 1964.
55 — Malebranche, Pages Choisies, Paris 1959.
56 — Platon, Timée, Paris 1969.
57 — Virieux, Reymond, L'Epistémologie, Paris 1966.

* * *

(ب)
فهرس الأعلام والفِرَق

١ ـ **بهمنيار**: (ت ٤٥٨هـ / ١٠٦٥م).
هو بهمنيار بن مرزبان العجمي الأذربيجاني. كان مجوسياً ثم أسلم، وهو من أعيان تلامذة الرئيس ابن سينا. من تآليفه: كتاب «البهجة» في المنطق والطبيعي والإلٓهي، كتاب «التحصيل» وكتاب «السعادة». (را: البغداي، هدية العارفين، ص ٢٤٤).

٢ ـ **الجرجاني**: (علي، السيد شريف): (٧٤٠ ـ ٨١٦هـ / ١٣٣٩ ـ ١٤١٣م).
علي بن محمد بن علي الجرجاني، الحسيني، الحنفي. ويعرف بالسيد الشريف (أبو الحسن). عالِم، حكيم، ومشارك في أنواع العلوم. وُلد بجرجان وتوفي بشيراز. من تصانيفه الكثيرة (التي زادت على الخمسين: «حاشية على التلويح» للتفتازاني، «شرح التذكرة النصيرية» في الهيئة. (را: الزركلي، الأعلام، مجلد ٥، ص ١٥٩).

٣ ـ **الحِرْنانيَّة**:
الحِرْنانيُّون جماعة من الصابئة، يقولون إن الصانع المعبود واحد وكثير. أما واحد، ففي الذات والأول والأصل والأزل. وأما كثير، فلأنه يتكثر بالأشخاص في رأي العين، وهي المدبرات السبعة والأشخاص الأرضية الخيِّرة العالمة الفاضلة، فإنه يظهر بها ويتشخص بأشخاصها ولا تبطل وحدته في ذاته. وقال الحرنانيون: إن الأنواع من الحيوانات، من الإنسان وغيره، تبقى مدة ستة وثلاثين ألف سنة وأربعماية وخمس وعشرين سنة، إذا انقضى هذا الدور انقطعت الأنواع فيبتدىء دور آخر. وهذه هي القيامة الموعودة على لسان الأنبياء. ولا يتصوَّر إحياء الموتى ولا بعث من في القبور، كما في الآيات: ﴿**أَيَعِدُكُمْ أَنَّكُمْ إِذَا مُتُّمْ وَكُنْتُمْ تُرَاباً وَعِظَاماً أَنَّكُمْ مُخْرَجُون. هَيْهَات لِمَا تُوْعَدُونْ**﴾، (را: الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٢٢٤).

٤ ـ **الدبُّوسي: (٤٣٠ ـ ١٠٣٩م).**
عبد الله بن عمر بن عيسى، أبو زيد، أول من وضع علم الخلاف وأبرزه إلى الوجود. كان فقيهاً باحثاً، ونسبته إلى «دبوسية» بين بخارى وسمرقند. توفي في بخارى عن ٦٣ سنة. (را: الزركلي، الأعلام ٤، ص ٢٤٨).

٥ ـ **الدَّهرية:**
ورد في «المنقذ من الضلال «للغزالي»: الدَّهريون، وهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر، العالم القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه بلا صانع. ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان، كذلك كان وكذلك يكون أبداً. وهؤلاء هم الزنادقة». (را: الغزالي، المنقذ من الضلال، ص ١٩).

٦ ـ **الدَّوَّاني: (٩٢٨هـ / ١٥٢٢، وورد في الأعلام للزركلي ٩١٨هـ / ١٥١٢م).**
هو محمد بن أسعد الصديقي الدوّاني جلال الدين. قاضٍ وباحث، فقيه ومتكلم منطقي، ويُعد من الفلاسفة. ولد في دوّان من بلاد كازرون، وسكن شيراز، وولي قضاء فارس وتوفي فيها. من أهم مؤلفاته: «أنموذج العلوم» خ، «تعريف العلم» خ، «إثبات الواجب» ط، «حاشية على التجريد» ط، و«شرح العقائد العضدية» ط.. وغيرها. (را: عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، ج ٩، ص ٤٧).

٧ ـ **الرازي: (فخر الدين): (٥٤٣ ـ ٦٠٦هـ / ١١٤٩ ـ ١٢١٠م).**
هو محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن علي التيمي، البكري. الطورستاني، الرازي، الشافعي، المعروف بالفخر الرازي (أبو عبد الله فخر الدين)... مفسِّر، متكلِّم فقيه، أصولي، حكيم، أديب، شاعر وطبيب. مشارك في كثير من العلوم الشرعية والعربية والحكمية والرياضية. ولد بالرّيّ من أعمال فارس... توفي بهراة، من أهم تصانيفه (التي تزيد على المائتين): مفاتيح الغيب في تفسير القرآن، المحصّل، شرح الإشارات لابن سينا، وكتاب الأربعين. (را: كحالة، معجم المؤلفين، ج ١، ص ٧٩).

٨ ـ **صاحب المحاكمات (قطب الدين الرازي): (٧٦٦هـ / ١٣٦٤م).**
ذكر حاجي خليفة في كشف الظنون:
«... والمحاكمة بين الشارحين الفاضلين المذكورين، للمحقق قطب الدين

محمد بن محمد الرازي، المعروف بالتحتاني، المتوفى سنة ٧٦٦هـ. كتبها بإشارة من العلاّمة قطب الدين الشيرازي لمّا عرض عليه ماله من الأبحاث والاعتراضات على كلام الإمام. فقال له العلاّمة قطب الدين: التعقّب على صاحب الكلام الكثير يسير. وإنما اللائق بك أن تكون حكماً بينه وبين النصير. فصنّف الكتاب المشهور بالمحاكمات، وفرغ في أواخر جمادى الآخرة سنة ٧٥٥هـ».

٩ ـ **محمد الثاني، سلطان العثمانيين:**

أبو الفتح، أو محمد الفاتح، محمد بن مراد خان. يعد من أهم سلاطين بني عثمان. خلف أباه مراد خان في سنة ١٤٥١م بعد أن قتل أخاه أحمد. وهاجم القسطنطينية وفتحها في ٢٩ نوار ١٤٥٣م، حيث دخلها بنفسه. ثم أمر بتشييد أسوارها وإعادة تعميرها، وجعلها عاصمة له ومقراً. من أهم آثاره العمرانية آيا صوفيه، وجامع السلطان محمد (الفاتح). وقد اهتم اهتماماً كبيراً بالمدارس والمستشفيات، وألحق بالمساجد معاهد للتعليم تتّسع لسكنى الأساتذة والطلاب. أخضع بلاد الصّرب، وحارب البندقية، وقضى نحبه وهو يهم بمهاجمة رودس سنة ١٤٨١م بين اسكدار وجبسة في آسيا الصغرى، وعمره اثنان وخمسون عاماً (را: بروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص ٤٢٩).

١٠ ـ **ما لبرانش: ١٦٣٨ ـ ١٧١٥م.**

قسيس فرنسي، لم يجد شيئاً من المسيحية في فلسفة أرسطو، ولا هو تذوّق اللاهوت المدرسي، فاتخذ من القديس أوغسطين أستاذه الأكبر. وهو معجب بديكارت (Descartes 1596 / 1596) إعجاباً شديداً، وقد عمل على إنشاء فلسفة مسيحية لا تدين للفلاسفة الوثنيين بشيء. ولد في باريس في آب ١٦٣٨م وتوفي فيها في تشرين الأول ١٧١٥م. وهو معاصر لكل من لا يبنز وسبينوزا وغاليليه. (را: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ١٠٠ (Larousse, Dictionnaire de la Philosophie, P 17).

١١ ـ **هيوم (David Hume ١٧١١ ـ ١٧٧٦م).**

ديڤيد هيوم، فيلسوف إنكليزي، يرجع مذهبه إلى نقطتين: حسّيّة وتصورية، ويقوم أساساً على التجارب ويسمى المذهب التجريبي. سافر إلى فرنسا في الثالثة والعشرين من عمره بعد أن تخلى عن دراسة القانون وضحى بالتجارة، وراح يفكر

ويحرر. شغل منصب كاتب السفارة البريطانية بباريس، وكان موضع حفاوة الأوساط الفلسفية والأدبية. ثم عاد إلى إنكلترا بصحبة جان جاك روسّو، وعُيِّن وزيراً لأسكتلندا. يدور تفكيره وفقاً للمبدأ الحسي. (را: يوسف، كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ١٧٥).

(V: Larousse, Dictionnaire de la Philosophie, P 136).



(ج)
فهرس تفصيلي لموضوعات الكتاب

١

المقدّمات

٢

القسم الأول: الإلّهيات

الباب الأول: العالم

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

٢

الموضوع	الصفحة

• • •



مشكلة الصراع
بين الفلسفة والدِّين

هذا الكتاب لا يحلّل مسألة الصراع بين الفلسفة والدين بأسلوب العوام، بما لا يرضي ميولهم، أو يوافق نزعاتهم. وهو لا يختصر المشكلة بإطلاق، وعبر التاريخ، منذ نشوئها وحتى اليوم، إنما هو يبرز وجهاً من أهم وجوهها، فيتناول في العمق الحملة التي شنَّها الغزالي على الفلاسفة، وهو الخبير بمبادئهم والعالم بقواعدهم. كما يعوض أيضاً في ردود ابن رشد، ومنهجيته العقلية، وخطه العلمي في محاولة التوفيق وفي إرساء المعارف والمعتقدات على أسس عقلية ثابتة.

وما بين الغزالي وابن رشد (في الموقع الفكري لا التاريخي)، يظهر محققان جديدان، هما علاء الدين الطوسي والخواجة زادة مصلح الدين، ويتراوحان في مواقفهما بين الفلاسفة والمليين، رغم تصريحهما جهازاً بالانتماء إلى مدرسة الغزالي.

الناشر

